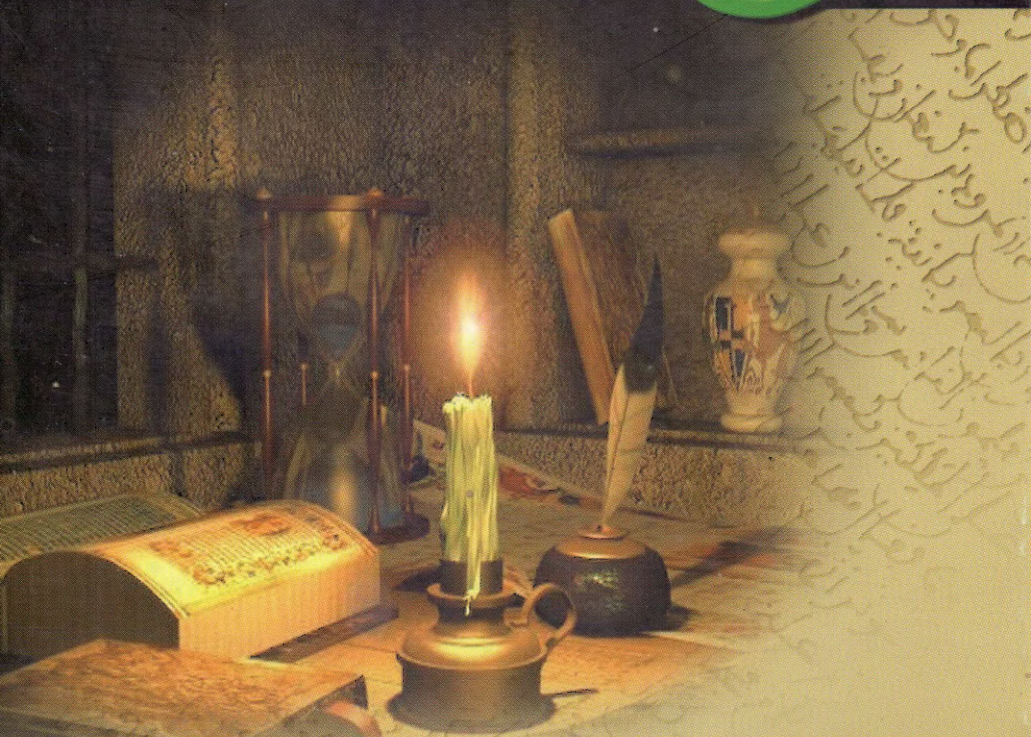


تراثنا

مجلة محكمة يصدرها مركز تحقيق التراث



التراث في فكر المجددين

قراءات حديثة لنصوص تراثية

استخدام الورق وصناعاته في الحضارة العربية الإسلامية



العدد الثاني عشر (جمادى الآخرة ١٤٢٩ هـ - يوليو ٢٠٠٨ م)

دار الكتب والوثائق القومية

TURĀTHIYYĀT

A SEMI-ANNUAL PERIODICAL PUBLISHED BY THE MS EDITING CENTRE

Une Cité inique: Texte Sophistique?

Hoda Abaza



Twelfth ISSUE - July -2008



THE NATIONAL LIBRARY AND ARCHIVES



کتابخانه و اسناد ملی جمهوری اسلامی ایران

الإدارة المركزية للمراكز العلمية

مركز تحقيق التراث

تراثيات

مجلة محكمة يصدرها مركز تحقيق التراث

العدد الثاني عشر

يوليو ٢٠٠٨

الهيئة العامة
لدار الكتب والوثائق القومية

رئيس مجلس الإدارة
أ.د. محمد صابر عرب

تراثيات/ مجلة محكمة يصدرها مركز تحقيق التراث بدار
الكتب والوثائق القومية .. س ٦، ع ١٢ (يوليو ٢٠٠٨)
.. القاهرة:

مطبوعة دار الكتب والوثائق القومية ، ٢٠١٠ -
مج ٢٩ :سم.
نصف سنوية.

إخراج وطباعة:

مطبوعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

لا يجوز استنساخ أى جزء من هذا العمل بأى
طريقة كانت إلا بعد الحصول على تصريح كتابى
من الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

www.darelkotob.gov.eg

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠٠٣/١٢٢٠٧

تراثيات

مجلة محكمة يصدرها مركز تحقيق التراث

في هذا العدد

- ٥ افتتاحية العدد : **أ.د. عبدالستار الحلوجي**
- ٩ - التراث في فكر المجددين (أمين الخولي) : **أ.د. حسين نصار**
- ١٣ - المخطوطات العربية مصدراً من مصادر المعرفة : **أ. عصام محمد الشنطي**
- قراءات حديثة للنصوص تراثية (ابن خلدون، من فكرة التاريخ إلى فكرة الاجتماع)
- ٢٢ : **أ.د. عفت الشرقاوي**
- ٢٧ - نظرية المحاكاة الفارابية وجذورها اليونانية : **د. عمر عبدالعزيز السيف**
- استخدام الورق وصناعته في الحضارة العربية الإسلامية
- ٥٩ : **أ. أسامة ناصر النقشبندى**
- نصوص تراثية : **فهرست كتب خزانة الترية الأشرفية: دراسة وتحقيق ونشر**
- ٧١ : **أ. سعيد ضامن الجوماني**
- عروض ونقد : **- تحقيق المباحث الطبية في تدقيق المسائل الخلافية، ماهية تخلق القلب عند نجم الدين اللبoudy**
- ٩٣ : **طارق عدنان على أحمد**
- من أخبار التراث : **د. حسام عبدالظاهر**
- ١٠٩ : **د. حسام عبدالظاهر**
- القسم الأجنبي : **- قرية ظالمة : خطاب سفسطائي**
- ١٢١ : **أ.د. هدى محمد شامل أباطة**

هيئة التحرير

- رئيس مجلس الإدارة : **أ.د. محمد صاير عرب**
- رئيس الإدارة المركزية للمراكز العلمية : **هاريق جميل جاويش**
- رئيس التحرير : **عبدالستار الحلوجي**
- نائب رئيس التحرير : **عفت الشرقاوي**
- مدير التحرير : **محفوظ الشرقاوي**
- مدير التحرير التقني : **وفاء محمود الأعصر**
- سكرتير التحرير : **أحمد عبد الستار**

مستشارو التحرير

- إبراهيم شوبح (تونس)
- أحمد شوقي بنبين (المغرب)
- أسامة ناصر النقشبندى (العراق)
- حسين نصار (مصر)
- رضوان السيد (لبنان)
- عدنان درويش (سوريا)
- عصام الشنطي (الأردن)
- فيصل الحفيان (معهد المخطوطات العربية)
- يحيى محمود بن جندب (السعودية)



المراسلات والاشتراكات
مركز تحقيق التراث - ١٥ شارع المكتبة والوثائق القومية
كورنيش النيل - رملة بولاق - القاهرة
ت ٨٩١ - ٨٩٠ - فاكس ٨٩١ - ٨٩٠
B-mail:scenlers@dareikotob.org
سعر النسخة : داخل جمهورية مصر العربية :
١٠ جنيهات للأفراد ، ٢٠ جنيهات للمؤسسات
خارج جمهورية مصر العربية : ١٠ دولارات أمريكية

اتراف في
الأستاذ / على أحمد خليفة

الاشتراكات السنوية : ١٥ جنيهات للأفراد ، ٣٥ جنيهات للمؤسسات ، ١٥ دولاراً خارج جمهورية مصر العربية

إفتتاحية العدد

ويمضى الزمن، ويصدر هذا العدد من «تراثيات» ليثبت قدرة هذه المجلة على الصمود وعلى الاستمرار فى الحياة. صحيح أن هناك بعض التأخير فى مواعيد صدورها، ولكنها تثبت بالبقاء، وتحاول أن يصدر كل عدد من أعدادها مستقلاً دون أن تضطر إلى دمج عددين فى عدد واحد كما تفعل بعض الدوريات. ونرجو ألا تضطر إلى ذلك فى يوم من الأيام.

وكما حرصت المجلة على أن يحمل كل عدد منها رقماً واحداً، كذلك حرصت على أن تتنوع مادتها فتجمع بين البحوث والدراسات، والنصوص التراثية، والتعريف بما ينشر من كتب التراث، فضلاً عن أخبار انتراث.

ولعل القارئ يلاحظ أن المجلة تحرص على أن يضم كل عدد من أعدادها بحثاً بلغة أجنبية، وأنها لا تستكتب شيوخ العلماء وكبار الأساتذة فحسب، وإنما تستكتب أيضاً النابهين من شباب الباحثين والمشتغلين بالتراث دراسة وتحقيقاً، تشجيعاً لهم، وتأكيداً على ضرورة التواصل بين الأجيال.

ولا يسعنى فى ختام هذا التصدير إلا أن أتوجه بالتحية والتقدير للقائمين على هيئة دار الكتب والوثائق القومية لدعمهم المتواصل، كما أتوجه بخالص الشكر للعاملين بمركز تحقيق التراث على ما يبذلونه من جهد فى إعداد المادة العلمية ومتابعة عملية الطباعة والإخراج.

والله سبحانه وتعالى أسأل أن ينفع بهذا العمل بقدر ما بُذل فيه من جهد، وما أُنفق فيه من وقت، وما صاحبه من نيّة خالصة.

رئيس التحرير

بجوت و کراسات

التراث في مصر المخططين

أمين القولا

أ. د. حسين نصار(*)

أمين إبراهيم عبد الباقي عامر الخولى... ولد في شوشاي من مركز إشمون في محافظة المنوفية، في أول مايو ١٨٩٥م، وتخرج في مدرسة القضاء الشرعي، التي أنشأها إصلاحيو مصر لتكون تجربة علمية تلتقي فيها الثقافتان العربية والغربية التقاءً متوازنًا.

وفي ١٩٢٠م تخرج في المدرسة، ولما كان ترتيبه الثاني فقد عُين مدرسًا بها في ١٩٢٠/٥/١٠م. وفي ١٩٢٣/١١/٧م عُين إمامًا للسفارة المصرية في روما. وفي ١٩٢٦/٥/١ نُقل إلى مفوضية مصر في برلين، وقد أتاح له هذا تعلم اللغتين الإيطالية والألمانية.

وفي ١٩٢٧/٢/١٩م عاد إلى مدرسة القضاء الشرعي، غير أنها أغلقت في ١٩٢٨/١١/٣م فانتقل إلى التدريس في قسم اللغة العربية من كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة الآن)، وتدرج فيه إلى أن صار في ١٩٤٣/٢/١٧م أستاذًا لكرسي الأدب العربي، ثم انتقل منه في ١٩٤٦/١٠/١٩م إلى كرسي الأدب المصري في العصور الإسلامية، وصار رئيسًا لقسم اللغة العربية ثم وكيلًا للكلية.

وفي ١٩٥٢م احتدمت خلافات في الكلية، طوحت بعدد من أعضائها خارجها. وكان منهم أمين الخولى الذي عُين مستشارًا فنيًا لدار الكتب المصرية في ١٩٥٢/٦/١٢م، ثم مديرًا عامًا للثقافة، إلى أن أحيل إلى التقاعد عندما بلغ الستين من العمر، وفي ٩ مارس ١٩٦٦م وافاه أجله، ودُفن في قريته.

وصور الخولى نفسه انتقاله من مدرسة القضاء الشرعي إلى كلية الآداب، وما وجدته فيها فقال: «دخلت كلية الآداب أواخر عام ١٩٢٨، والجو كله منتعش منعش، يهفو إلى الجديد، ويشعر بثقل الوقوف الجامد لدراسة العربية وعلومها.. فدخلت ميدان التجديد الأول، على خبرة به، ورأي ثابت عنه، وخطة بينة فيه، أدت عليها عملي في درس البلاغة وسواها».

* المشرف على لجان التحقيق بمركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

إذن دخل الشاب الذي قاد إحدى مظاهرات ثورة ١٩١٩م، وآمن بأن الحرية وسيلة الحياة الكريمة، وأن:

الفنان العبد لا يمثل مجتمعاً حرّاً
والفنان الذليل لا يمد مجتمعاً كريماً
والفنان الأسير لا يحدو مجتمعاً مستقلاً
والتححرر الفني أساس النهضة الصادقة جميعاً

دخل هذا الشاب ابن الثالثة والثلاثين (ميدان التجديد الأول) فاشترك في نشاطه بقوة حتى صار ذات يوم فارسه الأول.

فقد أخلص لثورته الفكرية التي من أجلها كره الأحكام القطعية، وكل أشكال الجمود النفسى والانغلاق على الذات، وتميزت أبحاثه بالجدية والعمق، وأفكاره بال موضوعية والتقدمية والجرأة. إذا استبان الفكرة، وقَلَبَ منها جوانبها، واعتقد أن ما وصل إليه الحقيقة، اندفع بشرحها ويدافع عنها في عزيمة مؤمن، وقوة محارب، وقدرة تيار متدفق، لا يخشى أن تكون مما يرضى الناس أو ييغضهم.

ومن ثم وصف عصره بعصر النضال في سبيل التجديد، لاسيما التجديد الأدبي، الذي آمن أنه متابعة الحياة من حيث عاقبتها غفوة اجتماعية، ومواصلة النماء من حيث وقته عوامل جمود. وأعلن أن الشرق جاوز العهد الذي كان يسير فيه ناظرًا إلى الوراء، ظانًا أن عصور الحياة الذهبية قد مضت، وأنه لم يبق من الدنيا إلا الردىء والحشف... وقد أدرك هذا الشرق - أو المستحقون للحياة فيه على الأقل - أن في الدنيا أشياء كثيرة لم تعرف بعد، وأيقنوا أن الكلمة الأخيرة لم تقل في شيء ما بعد؛ لأن مطامح الناس من حولهم، ومطامح المحاولين حواليتهم، امتدت إلى كل شيء، ورجت كل شيء».

هذا المجدد الثائر رفع شعارين لتجديده قال فيهما: «النهضة تجديد لا تبديد» و«أول التجديد قتل القديم بحثاً». فقد كان يعد التراث الحصيلة الكاملة للثقافة المتراكمة لأمة قَدَّرَ لها أن تكون من أطول الأمم التي درجت على الأرض عمرًا، ومن أكثرها مساهمة في بناء حضارة الإنسان.

ولما اهتز كيان الشرق تحت الهجمات الاستعمارية، وترنح يكاد يسقط ذاهب الوعى، ضائع الرشد، كان المساك الوحيد، واللياذ الأكبر له - إذ ذاك - هو ما بقى من اعتداد بشخصية تلك الثقافة الإسلامية، واستمسك بعُراها، واعتزاز بماضيها، واستظهار بقوتها.

ويمكن القول بأن الخولى لم ينتقص من قدر الأقدمين، بل عرف لهم أقدارهم ومكانهم من التاريخ ومن المعرفة الإنسانية، وأوجب الاتصال بهم مثل الاتصال بالفكر الحديث. وأعلن أن الاتصال الشديد الوثاقة بقديم لغتنا وأدبنا وفنوننا اتصال ينال كل مستتر خفى، ويجمع كل ما تفرق، ويستخرج منه خير ما فيه، ويعرف طابعه الخاص، ومزاياه المفارقة بينه وبين غيره، حتى أخذنا ما نأخذ منه على هدى وبصيرة.

ودعا إلى استقصاء جمع التراث العربى المفرق فى مكتبات العالم، وإلى تحقيقه على أقوم المناهج ليخرج بين أيدينا سليماً، يمكن الحكم عليه، والانتفاع به، كما دعا إلى دراسته.

ودعا إلى أن نظل مخلصين لقديمتنا ما استطعنا حسنى الظن به ما وجدنا إلى ذلك سبيلاً - فنلتمس خيره - ونجلو ما فيه من محاسن، قبل أن نلتمس له زباً غريباً، أو سمتاً دخيلاً، أو زينة من تطرية الآخرين، فقد كان يؤمن بإمكان أن يتجدد بماء الحياة.

وحاول جاهداً أن يتعرف أبعاد مناهج القدماء ومقوماتها وخصائصها.

وحاول أكثر من ذلك أن يتبين ما يبقى من هذه المناهج ومقوماتها وخصائصها.

وحاول أكثر من ذلك أن يتبين ما ينبغي أن يبقى من هذا التراث المجيد.

وكثيراً ما طوَّع بعض هذه المناهج لمقتضيات التفكير الحديث.

وكثيراً ما انتخب من المصطلحات التراثية ما يساير تقدم المعرفة فى مجال الدراسات الإنسانية.

وما أكثر ما اعتمد فى أحكامه على أقوال القدماء بعد تحريرها، وشغل نفسه بالرد على كل من انتقص شيئاً من التراث، رأى الخولى أنه لا يستحق هذا الانتقاص، سواء كان الخصم عربياً مثل إسماعيل مظهر، أو أجنبياً مثل من كتبوا مواد فى دائرة المعارف الإسلامية، رد عليها هو بأبحاث مطولة نشرت فى الطبعة العربية منها.

وليس معنى ذلك أنه كان يقدر التراث العربى، بل كان يعرف أن منه ما أساء إليه ركام من مخلفات عقول مريضة أرادت الحياة الرخيصة فرمت جيفتها فوق وجه الحياة، ومنه ما أنتجت عقول أخطأت الطريق السوى فى التعامل مع ما تعاملت معه من فكر.

وجعل من الفكر الغربى أحد منابع الإحياء والتأثير فى الحياة المصرية المعاصرة، ورأى أن من واجبا أن نفيد منه، فى تنقيح مفهوماتنا، وتصحيح نظراتنا، وإثراء أرواحنا، حتى نضيف إلى تقاليدنا الناضرة تقاليد جديدة.

ورأى أن أنفسَ ما تقتبس عن الغرب في الدراسات الشرقية والإسلامية أساليب البحث العلمي، وطرائق النقد الدقيق الحر المنتظم، ومعرفة نواميس حياة اللغات والآداب والفنون، وصلتها بالحياة، وما جدّ من مناهج بحثها، وتناولها بالنقد والتمحيص المستهدى بالخبرة الكاملة في شؤون النفس الإنسانية وشجونها، المستفيد من ظواهر التغير والتقدم التي شملت نواحي الحياة الأخرى من علمية وعملية.

واستكر خصومة الثقافات الأجنبية والدعوة إلى عدم الاستفادة منها، وإن كان هذا الاستكار لم يمنعه من الرد على ما تحقق من خطئه منهم.

المخطوطات العربية مصطلحاً من مصادر المعرفة

أ. عصام محمد الشنطي(*)

مدخل

حين جاء الإسلام إلى الجزيرة العربية، كان عموم الناس في أُمّة فاشية، وكان الرسول الكريم أُمّيًا كذلك، بمعنى أن الكتابة في العرب كانت قليلة، ولم يكن أحد يكتب بالعربية، حيث جاء الإسلام إلا بضعة عشر نقرأ^(١).

وكانت معارفهم، في العصر الجاهلي، محدودة، تدور حول الشعر والنثر والخطابة والأمثال، وبعض أخبار أسلافهم. كما كانت متصلةً بمتطلبات بيئتهم ومعاشهم، كدرايتهم ببعض مظاهر الفلك والنجوم التي تعينهم على السَّير في هديها، عند قطع الصحراء والفيافي.

ولم يكن العرب في جزيرتهم منقطعين عمّن حولهم من الأمم. وفي مصادر التراث العربي من مخطوطات أن أهل الحجاز كانت تجارتهم الداخلية نامية، فيما يقيمونه من أسواق ومواسم، وتجارتهم إلى الشمال والجنوب أمرًا معروفًا. ويؤكد هذه الصلة بأطراف بلادهم، والأمم المجاورة، ما وصل إلينا من أخبار مبثوثة في المخطوطات، من مثل حارث بن كعدة الثقفي الذي تعلم الطب وضرب العود بفارس واليمن^(٢)، واللذين ذهباً من الطائف إلى جُرش في اليمن ليتعلما بعض الصناعات العسكرية كالدبابات والمجانيق وغيرها^(٣).

على أن الوثبة الواضحة، والدفعة القوية، ظهور الإسلام، وتشجيعه على القراءة والكتابة. فلم تمض بضعة عقود، إلا قد تهيأ للأمة بوادر تقدّم، فانتشرت الرغبة في التعلم قراءة وكتابة انتشارًا سريعًا، وتعددت حلقات المدارس في المساجد والساحات بجوارها في أماكن كثيرة من بلاد العرب، وأطرافها من البلاد المفتوحة، وانقلب حال الأمة من أُمّيّة إلى مجتمع أصبح القادرون فيه على القراءة والكتابة من الكثرة والشيوع ما يُدهش.

* خبير معهد المخطوطات العربية، مدير سابقًا.

(١) المقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي، تحقيق العريان، ط، الاستقامة، ١٩٤٠م، ٤/ ٢٤٢.

(٢) طبقات الأمم، مساعد الأندلسي، مطبعة السعادة بمصر، ص ٧٤.

(٣) السيرة النبوية، ابن هشام، تحقيق السقا وآخرين؛ ط، مصطفى الحلبي، ط، الثانية، ١٩٥٥، ٤/ ٤٧٨.

ولم يمض على تلك البداية قرنٌ، وبعض قرن، إلا نجد إبداعات في العلوم النقلية، تلاها إبداعات في العلوم العقلية، على نحو ما سنشير إليه بعد قليل.

عوامل نجاح حضارة العلم والمعرفة

من هذا المدخل الذي مهدنا به حديثنا، يلتفت النظر هذا التألق الحضارى الذى يبعث على التساؤل: ما أسبابه، وما دواعى نجاحه؟

إن الإجابة لتتصرف إلى حُزمة اجتمعت لدى هذه الأمة وهيئات لها الاشتغال بالعلوم المختلفة، وشاركت في ركب الحضارة الإنسانية، وقدمت له منجزات حضارية ومعارف نعتز بها، دون أن نقدرها. وهى أسباب ودواعٍ تقيد عند الحديث عن فترة الهبوط والركود، والحال الذى بلغناه.

إن أول هذه الدواعى - أن الإسلام فى القرآن والحديث حثَّ على التعلم، والإقبال على المعرفة، وميَّز العلماء لما فيهم من فضيلة العلم والمعرفة.

وثانيها. انتشار أدوات الكتابة، وفى مقدمتها صناعة الورق الذى أعقبت صناعته مهنة الوراقة، وهى بمثابة دور نشر، تقطع الورق، وتبيعه، وتتسخ المخطوطات، وتراجعها وتصححها وتجدها وتزخرها وتذهبها وتبيعها.

وثالثها. نظام التعليم فى الإسلام، فقد كان التعليم، خاصة فى القرون الأولى، بالمجان، ولم يكن العالم يتقاضى عن تدريسه أجرًا، وكلهم كانت لهم مهنٌ يعتاشون منها، ونُسبوا إلى هذه المهن؛ كالنعالبي والفرّاء والزجاج، إلخ...

وشاع، غير إلقاء الدروس، أسلوب الإملاء على الطلاب بما يعنّ للعالم من علوم ومعرفة ارتجالا، دون الرجوع إلى مخطوطة بين يديه. ويجب عن كل سؤال يُلقى عليه. وكان بعضهم يخصّص أيامًا من الأسبوع للأمالى.

إن حلقات الدرس التى كانت تجرى فى المساجد والساحات المجاورة، كان ينمو فيها الحوار بين الشيخ وطلابه. وكان هذا باعثًا على خلق حركة علمية، وشيوع نهضة معرفية فى مختلف العلوم النقلية والعقلية التى تميزت الحضارة العربية الإسلامية بالتوازن بينهما؛ لم تطغ إحدهما على الأخرى.

ورابعها. اهتمام الخلفاء، وقوة سلطانهم على معرفة علوم الأوائل أو الأمم السابقة، كالإغريق والفرس والهنود، وبدء الاطلاع عليها بالترجمة التى نمت نموًا كبيرًا فى عهد الخليفة العباسى المأمون (ت ٢١٨هـ / ٨٢٣م). وهو الذى أسس فى بغداد «بيت الحكمة»

ودارَيْن للرصد الفلكى، وكان بيت الحكمة بمثابة مركز للترجمة والبحث العلمى المعرفى يتبعه مكتبة ضخمة للمصادر والمراجع، ونذكر أن المأمون نفسه مارس بعض النشاطات العلمية فى الفلك على آلات رصدية كبيرة ودقيقة.

إن ديانات هؤلاء الأقوام الذين أخذ عنهم العرب والمسلمون، لم تكن عائقاً عن أن ينهلوا من علومهم، وهم وثنيون، ولم تتحرج الأمة من هذه الاستفادة العلمية، وهم أقرب للإسلام منّا اليوم.

وخامس هذه العوامل، الذى أعان على تقوق العرب الحضارى، ما عُرف عن الإسلام من تسامح وحرية رأى، ومعاملة طيبة للمواطنين الجدد، سواء الذين اعتنقوا الإسلام، أو بقوا على دياناتهم، فهذا التسامح، وهذه الحرية، جعلت المواطنين الذميين يشاركون فى بناء صرح الحضارة الجديدة، جنباً إلى جنب مع العرب والمسلمين.

ونعرف دور السُريان الفاعل - وهم على المسيحية - فى الترجمة من الإغريقية إلى السريانية، فالعربية. وابن المقفع الفارسى (ت ١٤٥هـ / ٧٦٢م)، الذى بقى على مجوسيته، ولم يُسلم إلا فى أخريات عمره، نقل كثيراً من كتب سياسة الدول ونظمها، وسلوك الخلفاء وعدلهم، وكتب الأدب من الفارسية إلى العربية. وكان متقناً لها، فصيحاً فيما يكتب، ويُذكر أسلوبه من الأساليب التى تحتذى.

وكذلك الأطباء فى العصر العباسى، كان عظمهم من أصول فارسية. والبيرونى (ت ٤٤٠هـ / ١٠٤٨م) كان بجانب إتقانه العربية وانتصاره لها يعرف الهندية التى نقل منها علوماً متقدمة. وإن نسينا لا ننسى طائفة اليهود فى الأندلس الإسلامية، الذين عوملوا فيها بعدالة لم يشهدوها قبل العهد العربى الإسلامى، وكانت مشاركتهم بإزاء ذلك مشاركة فاعلة.

المخطوطات زاخرة بالمعارف المختلفة

من الطبيعى أن يلتفت العرب والمسلمون أول ما يلتفتون إلى القرآن الكريم والحديث النبوى، فألفوا فى علومهما، ومثلّهما فى الفقه القائم على أحكام الشريعة الإسلامية السمحاء.

ثم توجهوا إلى لغتهم العربية لغة القرآن؛ فوضعوا نحوها وصرفها وبلاغتها وعروضها وطلائع معاجمها اللغوية. وألفوا كتباً فى التاريخ وحوادث السنين. ومن علماء هذه العلوم المتميزين المبدعين: الخليل بن أحمد الفراهيدى الأزدى (ت ١٧٠هـ / ٧٨٦م)؛ وسيبويه (تغنى بالفارسية: رائحة التفاح) (ت ١٨٠هـ / ٧٩٦م)، وهو من تلاميذ

الخليل الأفذاذ، وغيرهما كثير.

أما العلوم العقلية، أو العلوم البحتة والتجريبية، فقد كانت معارفهم فيها . كما قلنا في صدر هذا الحديث . محدودة، فنمَّوْهَا بالترجمة عن الأمم الأخرى من ذوى الحضارات السابقة كالإغريق فى أوربا، والفرس والهنود فى المشرق، ولم تكن أديان أولئك الأقوام عائقًا عن أخذ العلوم عنهم.

من هذا التائق الحضارى، وزخم العلم والمعرفة، خَلَفَ الأجداد الأعلون ألوف المخطوطات. والمخطوط والمخطوطة: هو النسخة المكتوبة بخط اليد، قبل نشأة الطباعة. والجمع: مخطوطات وكُتِبَ المخطوطات على مواد متعددة آخرها الورق الذى عرفه العرب فى العهد العباسى زمن أبى جعفر المنصور (ت ١٥٨هـ / ٧٧٥م) وهو الخليفة الثانى، وبانى بغداد، فكانوا فى أيامه يأتون بالورق من سمرقند، فيما وراء النهر شرقًا، يصنعه صينيون كانوا يعرفون صناعته فى بلادهم، وكان ينقل على ظهور الإبل فى قوافل، وأُسِّسَ أوَّلُ مصنع للورق فى بغداد فى عهد هارون الرشيد (ت ١٩٣هـ / ٨٠٩م). ثم انتشرت صناعته فى بلاد العرب كلها إلى أن وصل الأندلس، فطوروه الأندلسيون وحسَّنُوهُ بإضافة الكُرسف (القطن) إليه، وعرفته أوربا منهم.

ونمت بتوافر الورق النهضة العلمية فى مختلف العلوم، وكثرت دكاكين الوراقة والورَّاقين، ويجوارها مكاتب صغيرة لبيع المخطوطات. كما كثرت المكتبات الخاصة والعامة التى تحتوى على مئات المخطوطات الزاخرة بالعلم والمعرفة.

انتشرت المكتبات فى عهد العباسيين فى بغداد، والأمويين فى الأندلس، والموحِّدين فى مرَّاكش، والحمدانيين فى حلب، وبني عمار فى طرابلس الشام، والفاطميين فى مصر، وغير ذلك. وحسبنا أن نشير إلى أنه كان فى المكتبة الواحدة مئات النسخ من الكتاب الواحد، ولم يتوفَّر هذا العدد إلا لكثرة طلاب العلم والمعرفة والبحث.

ومع معرفة العرب للورق أنتجوا أنواعًا مختلفة من الحبر، ولدينا عدد غير قليل من مخطوطات تراشا التى تبيِّن صناعته بألوانه المتنوعة، يُضَافُ إليه الصمغ لتثبيتته على الورق، وحتى لا تنتشر الكتابة عليه.

وكتبوا بساق من الغاب، يُبرى برِّيًا مائلًا، وتوَعَت «القَطَّات» لتنوع الخطوط من نسخٍ وثلاثٍ ورُقعةٍ وديوانى وفارسى ... إلخ.

وبالتالى عَرَفَ الأوروبيون قَدْرَ هذه المخطوطات وثرائها بالعلم والمعرفة، فانتهزوا

فرصة غروب شمس هذه الحضارة، وتوقفها عن العطاء فى أواخر القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى). وامتد هذا الانحدار والركود مدى أربعة قرون تقريباً، جهل فيه أصحاب التراث قيمة المخطوطات، وشغلوا عن الاهتمام بالمصلحة العامة، وغرقوا فى السطحية والضخالة، وفقدوا روح التسامح، وضللهم التعصب، وكتبوا حرية الرأى، وألغوا نصف المجتمع بظلم المرأة، وسقطت من أيديهم راية العلم والمعرفة، وأصبحت معارفهم تخضع للخرافات والبُعد عن نظر العلم والعقل.

وبإبان هذه الفترة بدأ الاستعمار الأوربى باحتلال البلاد، وتهيأوا لنهضة شاملة، ونقلوا إلى بلادهم الوف المخطوطات العربية إمّا شراءً بأثمان بخسة أو استيلاءً. ودخلت أمريكا حلبة اقتناء المخطوطات، والانتفاع بها فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين (التاسع عشر والعشرين الميلاديين)، وحافظوا جميعهم على هذه المخطوطات، واعتنوا بها، ورَمَّموها وجلدوها، وأصلحوها من شأنها، وانكبوا عليها اطلاعاً وانتفاعاً بعد خدمتها بالفهرسة والتحقيق والدرس.

أمثلة على علو شأن هذه المعارف

كنّا قد ذكرنا العوامل التى اجتمعت لنجاح هذه الحضارة، وبالتالي كان دور العرب والمسلمين الحضارى فاعلاً ومؤثراً، فلم يكتفوا بفهم علوم الأمم الأخرى عن طريق الترجمة، وإنما هضموا ما فهموه، وتمثلوه جيداً، وبلغوا من العمق أن صححو كثيراً من أوهام العلماء الإغريق، مثل: جالينوس ويطليموس فى الفلك والرياضيات وغيرهما من العلوم، وطوّروا العرب هذه العلوم وأتوا بجديدٍ أضافوه إليها طيلة تسعة قرون كاملة. وتعدّ هذه الحضارة الزاهرة من أطول الحضارات عمراً فى التاريخ، واتسع مجالها من أفق الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً.

وطبيعة العلوم - كما هو معروف - تراكمية، هذا يأخذ من ذلك، وهذا يضيف جديداً. والإغريق أنفسهم أخذوا من أمم سابقة كالبابليين والآشوريين فى حضارة ما بين النهرين: دجلة والفرات، كما أخذوا من علوم مصر القديمة فى العهد الفرعونى.

أما تقدم هذه الحضارة فى العلوم النقلية، فقد كان - كما ذكرنا - ذاتياً خالصاً، متبعثاً من القرآن الكريم، وإبداعهم فيها شاهد جلى على المشاركة الفاعلة فى ركب الحضارة الإنسانية.

وقد أقرّ كثيرٌ من المستعربين المنصفين بما قدّمته هذه الحضارة من علم ومعرفة، عمّت حضارة أوربا الحديثة، وفى كتبهم التى أصدروها شواهد وإثباتات على علو شأن

هذه العلوم والمعارف التي جاءت بها حضارة العرب.

وحسبى - فى هذا المقام - أن أذكر أن أوربا - إبان نهضتها الحديثة - لم تعرف أرسطو إلا من خلال اطلاع ابن رشد الأندلسى الحفيد (ت ٥٩٥هـ / ١١٩٨م) على مؤلفاته، ونقلها بالعربية، مع تعليق عليها ونقد لها. ثم ترجمت إلى العبرية فى الأندلس، فاللاتينية لغة العلم والمعرفة آنذاك فى أوربا.

وحين نلقت إلى النهضة الأوروبية الحديثة Renaissance نتوجه إلى الشرارة الأولى التى أضاعت للأوروبيين منهجهم لأخذ العلوم من حضارتنا ومعارفها الزاهرة. أعنى أنهم - بادئ ذى بدء - تعلموا من العرب طريقة جديدة للبحث قائمة على العقل، وكانت مباحثهم مستقلة عن كل تأثير، لا يحكمها إلا التجربة والبرهان. وبهذا الدرس الجديد استطاعت أوربا أن تخطو خطواتها الأولى فى سبيل النهضة.

وتبع هذا الدرس دروساً أخرى تمتد إلى الأخذ عن العرب فى علوم الفلسفة والطبيعة الفيزيائية والرياضيات. وكذلك امتدت إلى الصناعات والأدب وفن المعمار والموسيقى. على أن أبرز دور للعرب فى تكوين الفكر الأوروبى، هو فى العلم بمختلف فروعها: الطب والطبيعة والكيمياء والفلك والرياضيات والتاريخ الطبيعى والفلاحة (الزراعة).

ويفضل هذا الإبداع العربى اشتهرت المقولة السائدة عن نهضة العرب وإنجازاتهم: «تكلم العلم بالعربية» وصادق على هذه المقولة بعض علماء الغرب فى القرن الثالث عشر الميلادى.

وأقتصر فى حديثى هذا على بعض الأمثلة، المتمثلة فى علماء أفذاذ قدموا إبداعات جليلة فى مجال العلوم والمعارف التى تزخر بها المخطوطات العربية:

- استطاع جابر بن حيان (ت ٢٠٠هـ / ٨١٥م) أن يؤسس علم الكيمياء. وكان يعتقد أن الكيمياءى يستطيع أن يُبدع أحجاراً ونباتات وحيوانات. وتصيبنا الدهشة لأنه قارب فى هذه الأفكار إلى تقنية الجينات الحديثة.

وله نظريات تثير الإعجاب فى الذرة؛ مما جعل أحد المستعربين يؤكد أن نظريات جابر حول الذرة تعادل مستوى نظريات القرن العشرين الميلادى. وعده العالم والفيلسوف الإنجليزى «روجر بيكون» (ت ١٢٩٢م): «معلم العالم فى الكيمياء».

- محمد بن موسى الخوارزمى (ت نحو ٨٢٥م) الذى برز فى عصر «المأمون» والذى

تأثر بالهنود والفرس، وترجمت كتبه فى أوربا، وبفضلها عرف الأوروبيون الصفر. وبفضلها أيضاً انتقل الحساب الهندى إليهم، وكذلك النظام العشرى فى الحساب. وعُرفت العمليات الحسابية باسم *Algarismo*، ولمّا انقطعنا عن تراثنا قرونًا، ترجمناها إلى اللوغاريتمات، وحقّ علينا ووجب أن نترجمها إلى «الخوارزميات» لأنها فى الأصل منسوبة إلى الخوارزمى.

. للعرب الفضل فى فصل علم الجبر عن الحساب المعنى بالعمليات الحسابية الأربع، علماً مستقلاً. وتقدموا إلى حل المعادلات من الدرجة الثانية إلى الدرجة الرابعة على يد محمد بن الحسن بن الهيثم (ت نحو ٤٣٠هـ / ١٠٣٨م) وغيث الدين الكاشى (ت ٧٤٥هـ / ١٣٤٤م).

. اكتشف العرب حساب المثلث الكروى. واستطاع أبو الريحان البيرونى (ت ٤٤٠هـ / ١٠٤٨م) من هذا الاكتشاف استخراج درجات الأطوال والمسافات الطويلة على الكرة الأرضية.

. فى الهندسة: أول من جعل من حساب المثلثات علماً خاصاً ومنظماً هو نصير الدين الطوسى (ت ٦٧٢هـ / ١٢٧٤م).

. البتّانى (ت ٣١٧هـ / ٩٢٩م) حسب السنة بمقدار ٣٦٥ يوماً وخمس ساعات و ٤٦ دقيقة و ٢٤ ثانية. والفلكيون اليوم يحسبونها بزيادة دقيقتين و ٢٣ ثانية. وهو فرق لا يُذكر. كما تتبأ الفلكيون العرب القدامى بكسوف الشمس، وكسوف القمر، بدرجة من الدقة أذهلت الناس.

. فى الطب: بقيت أوربا عالة على الطب عند العرب لنحو ستة قرون. وكانت كتب الطب العربية يُتعلّم منها بعد ترجمتها إلى اللاتينية، وكانت لتدريس الطب فى العصور الوسطى و بدايات النهضة وما بعدها.

وكان أبو بكر الرازى (ت ٣١٣هـ / ٩٢٥م) تعرفه أوربا باسم *Rhazes*، واعتمدوا على كتابه الحاوى الذى يُعدُّ دائرة معارف طبية كبرى، وهو أول من استخدم فتيلة الجرح، وابتدع صنْع الخيوط الجراحية من أمعاء الحيوان، وقد سُميت بـ *القُصَبَات* *catgut*، وصنع حباتٍ لعلاج العيون، كانت أوربا . فيما بعد . تتداوى بها، وسمّوها بـ «أقراص الرازى».

ورئيس الأطباء فى عصره أبو على الحسين بن سينا (ت ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م)، ويُعرف عند الأوروبيين باسم *Avicenne*، وهو صاحب كتاب «القانون» فى الطب ذى المجلدات

الضخام، وتُرجَم في أوربا وكانوا يتعلَّمونه في مدارسهم الطبية.

وابن النَّفَّيْس، علاء الدين (ت ٦٨٧هـ / ١٢٨٨م)، وهو أول من اكتشف الدورة الدموية الصغرى ما بين القلب والرئتين. وهو القائل: الحقُّ حقٌّ في نفسه، لا لقول الناس له.

وأبو القاسم الزهراوى الأندلسى (ت ٤٢٧هـ / ١٠٣٦م)، صاحب كتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف» الذى ترجم إلى اللاتينية. وهو أول كتاب تفرَّد في الجراحة علمًا مستقلاً قائمًا على علم التشريح.

والطبيب ابن زُهْر الإشبيلي (ت ٥٥٧هـ / ١١٦٢م)، هو الذى اكتشف جرثومة الجَرَب الطفيلية.

في علم البَصَرِيَّات: نذكر العالم محمد بن الحسن بن الهيثم (ت ٤٢٠هـ / ١٠٢٨م)، الذى صنَّف كتاب «المناظر»، ووضع فيه اكتشافاته التى أصنَّت هذا العلم. وكنا قد ذكرنا هذا العالم في تجليات علم آخر.

عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٦م)، الذى وضع في كتابه «المقدمة» أسس علم الاجتماع والعمران البشرى، وأخذت منه أوربا يذور هذا العلم وأُسسه.

في الفلسفة: كان ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ / ١١٩٨م) مؤثِّرًا في الأوساط الفلسفية والفكرية الأوروبية، وأخذ القديس توما الأكويني عن ابن رشد مذهبه في النقل والعقل، أى الصلة بين العقل والوحى، أو النظر والإيمان، وتلحظ اتفاقًا بينهما في كثير من المسائل.

اهتم العرب، خاصة الأندلسيين، بالفلاحة، فوضعوا الكتب في زراعة الفاكهة والخضراوات، وكتبًا في الحقائق وتسميتها. وقد أفادت أوربا من هذه الكتب المخطوطة بعد ترجمتها، فضلا عن احتكاكهم بالفلاحين المسلمين في الأندلس والتعلم منهم. ومن أشهر المؤلفين ابن العوام الأندلسى في كتابه «الفلاحة».

أما في النباتات الطبية فمنهم أبو جعفر الغافقى وابن البيطار المالقى الأندلسى. وتحفظ اللغة الإسبانية حتى اليوم بألفاظ عربية في ميدان الفلاحة. كل هذا نُقل من إسبانيا إلى أوربا.

وما زالت المخطوطات العربية زاخرة بالعلم والمعرفة غير ما أخذه الأوروبيون منها. وليس صحيحًا أن الرجوع إلى المخطوطات العربية نافع لدروس تاريخ العلوم

حَسَب. وحسبى أن أذكر مثليين: أولهما - يؤكد هذه المعارف المفيدة حتى يومنا هذا - والثانى - يعيد الثقة فى نفوس العرب، خاصة الشباب منهم.

نعرف «كتاب الجوهريين» لابن الحائك الهمدانى (ت ٣٤٤هـ / ٩٤٥م)، الذى حُقِّق مرتين، وصدر منشوراً وهو يتضمن معلومات جيولوجية وتعدينية. ولماً رجعت إليه بعثة المسح الجيوفيزيائى الأجنبية لمعرفة موارد اليمن المعدنية والبترو، أفادت منه كثيراً. وأدت هذه المعارف إلى اكتشاف العديد من المناجم بكميات تجارية.

أما المثل الثانى، فقد كنت يوماً أقلب فى كتاب «المجالس والمسائرات»^(١) للقاضى النعمان بن محمد (ت ٣٦٣هـ / ٩٧٤م)، أنظر فيه عن مظنة مسألة لبحث من بحوثى، وإذا بالعين تقع على شىء مدهش^(٢)، وهو اختراع إمام الفاطمية المعز لدين الله (القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى)، قلما خَزَّأُ للبحر، يكتب به بلا استمداد من دواة، يكون مداده من داخله، يكتب به المرء متى شاء، ومتى شاء تركه فيرتفع المداد. ويكون القلم ناشفاً منه، يجعله الكاتب حيث يشاء، فلا يرشح شىء من المداد عنه. وهى صنعة عجيبة سبقت بثمانية قرون أول قلم خَزَّان عُرف فى أوربا.

وبعد، فإن مثل هذه المعارف الثَّرة التى نجدها فى بطون المخطوطات العربية لكفيلة ببعث همّة الشباب المعوّل عليهم للالتفات إلى التراث، والاشتغال به وخدمته فهرسة وتحقيقاً ودرساً، بروح وثابة وخلاقة، لننتفع به أَيْماً انتفاع، حينئذٍ نستحق أن نتسبب إليه، لأن الذى يحفظه جامداً لا يستحق هذا الانتساب.

على أنه ينبغى أن يكون شعارنا من شقّين متعادلين: التجديد مع التأصيل. نعود إلى الماضى لبنى المستقبل، ونطوّر مجتمعا إلى مجتمع حديث يؤمن بنمو المعرفة العلمية، والنظر إليها بعقلانية تامة.

(١) تحقيق الفقهي وشيوخ والبعلاوي، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ط. الثانية ١٩٩٧م.

(٢) ص ٢٨٩، وما بعدها.

قراءات حديثة لنصوص تاريخية ابن خلدون : من فقهرة التاريخ إلى فقهرة الاجتماع

أ. د. عفتة الشرفاوي (*)

يحظى القارئ في "مقدمة ابن خلدون" بمدخل فلسفي عميق لمجموعات من النظريات التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية . فابن خلدون (ت. ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م) مؤلف موسوعي متعدد المعارف والثقافات والعلوم والفنون والآداب. كان رائداً مجدداً في كثير من هذه العلوم، فتجلى ذلك في مقدمته التي تعد بحق - من أكثر الأعمال العربية قبولا، وأوسعها انتشاراً بين الباحثين في الشرق والغرب؛ ولذلك تصنفها بعض المصادر بأنها "من أول المؤلفات العالمية التي تنهج في التصدي لمسألة تطور التاريخ البشري منهجاً علمياً قائماً على بحث العوامل الموضوعية لتقديم المجتمع" (١).

وتهدف هذه المقاربة إلى بيان مكان تلك "المقدمة" في الدراسات المعاصرة، وخصوصاً فيما يبدو في اتجاهات قرائها نحو الميل بتأويل مقولاتها إلى ضرب من التفسير الاجتماعي تدريجياً، مرحلة بعد مرحلة. وهذا واضح في كثير من القراءات الإسقاطية، التي تتطلع إلى تفسير مقولات ابن خلدون في ضوء مشكلات السياسة والاجتماع في المجتمع العربي المعاصر. وهكذا يبقى نص ابن خلدون باقياً على الزمن، قابلاً لمداخلات الباحثين المختلفة؛ وفقاً لظروفهم ورؤاهم المتباينة في مواجهة العصر.

وإذا كان ابن خلدون قد بدأ مشروعه العلمي في المقدمة مؤسساً لعلم التاريخ وضابطاً لقواعده، كما أعلن عن ذلك بداية في عبارة صريحة، فقد انتهى به الأمر إلى أن يكون واضعاً لعلم الاجتماع وداعياً لمنهجه؛ ليتبين للقارئ أن علم التاريخ هو الأساس الأول لعلم الاجتماع. ولذلك نجده يهتم في بداية المقدمة بالإشارة إلى علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلماع لمغالط المؤرخين، لينتقل من ذلك إلى الكلام في العمران، وذكر ما يعرض فيه من الموارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم، وما إلى ذلك من العلل والأسباب.

* كلية الآداب . جامعة عين شمس.

(١) الموسوعة الفلسفية، م. روزنتال، ب يودين، ترجمة: سمير كرم - دار الطليعة ١٩٨٥، مادة ابن خلدون.

فى هذا الإطار يقدم ابن خلدون نظريته فى علم الاجتماع العمرانى الذى يقوم على أساس من البحث التاريخى. والتاريخ فى ظاهره كما يقول: "لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية، إذا غصتها الاحتفال، وتودى لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمرها الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال ... "أما فى باطنه فهو فى الوقت نفسه "نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق"^(١).

هكذا قدم ابن خلدون نفسه لقراءته مؤرخاً ذا أفق خاص، وهكذا استقبله كثير من مريديه فى الشرق والغرب. يذكر ذلك كاتب مادة "ابن خلدون" فى "دائرة المعارف الإسلامية" موضعاً هذا الاتجاه التاريخى عنده، وناقداً. بعض ما جاء فى بقية أجزاء كتابه "العبر ... من نقص فى بسط الحقائق والوثائق السياسية، مؤكداً فى الوقت نفسه أن المقدمة استثناء عبقري خاص فى هذا الكتاب، إذ تتناول كل فروع المعرفة والحضارة العربية، وسوف تظل بلا شك "أعظم مؤلفات ذلك العصر، وأهمها من جهة العمق فى التفكير، والوضوح فى عرض المعلومات، والإصابة فى الحكم، ويظهر أنه لم يَفْقْها كتاب ما لأى مؤلف إسلامي"^(٢).

ومن مظاهر هذا الاهتمام الحديث بفكر ابن خلدون، ما تم منذ سنوات قليلة (ديسمبر ٢٠٠٦م) حيث احتشدت مكتبة الإسكندرية للاحتفال بعالمية هذا العالم الكبير، ودراسة أفكاره، وتأمل نظرياته العميقة فى مؤتمر يجمع أعلام الفكر المعاصر فى الشرق والغرب. وهم جميعاً على تنوع مشاريعهم ومواردهم يتفقون على أمر واحد - كما يقرر أ.د. إسماعيل سراج الدين فى التقديم لهذا المؤتمر الكبير الذى سعدت بمتابعة أعماله - وهو أنهم جميعاً أمام مفكر كبير، متشعب الأنحاء، عميق الغور، ثاقب النظر، فالفكر الخلدونى إذ يقدم بهذه المقدمة للإنسانية نصاً تراثياً، ذا إحياءات متجددة كتبه عالم عربى، منذ ما يزيد على ستمائة سنة. يؤكد عالميته، وأثره على الفكر الغربى والعربى من بعده، وذلك من خلال عدد من الأبحاث التى ناقشها المؤتمر والتى تدور حول التفاعل الثقافى بين بلدان البحر الأبيض المتوسط إبان عصر ابن خلدون، كما تتناول تراث ابن خلدون فى عيون الغرب، وموقفه من المذاهب الكلامية

(١) ابن خلدون - المقدمة، ط. المكتبة التجارية، ص ٤.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية، ط. الشعب، مادة ابن خلدون.

والفلسفية المعاصرة له، أو التى نقلت إليه، وأثر ذلك كله فى تواصل الثقافات، وتطور نظرية العلاقات الدولية .

وفى هذا الإطار نفسه عقد المجلس الأعلى للثقافة ندوته المناظرة فى القاهرة عن "ابن خلدون ووحدة المعرفة" التى يتناول الباحثون فيها نظرية المعرفة فى فكر ابن خلدون من زوايا مختلفة. ومن ذلك بحوث تتناول ضرورياً من القراءات الماركسية أو الاشتراكية للمقدمة، وقد وصفها بعض الباحثين بأنها لم تكن قراءات تعسفية أو إيديولوجية، وهو أمر ينفيه أيضاً أ.د أنور مغيث - مؤكداً أنها كانت على درجة كبيرة من التنوع، وإن كان اهتمامها بالمشكلات السياسية للواقع المعاصر أكثر من اهتمامها بالتناول الموضوعى لنصوص ابن خلدون نفسها، أو كما يقول مغيث: "قراءة إسقاطية"، وإن كان الإسقاط فى رأيه ليس عيباً لأنه شرط أساسى لكل قراءة حية^(١).

وقد اهتمت بعض قراءات هذه الندوة لنص ابن خلدون بشروط النهضة، والعلاقة بين الدين والسياسة، وابن خلدون فى مرآة الفكر المعاصر، وبنور الدولة المدنية فى ظاهرة العمران التى تمثل ركيزة محورية فى أعماله، وغير ذلك من القضايا. وهى موضوعات كثرت فيها أبحاث الرسائل الجامعية فى الشرق والغرب. وفى هذا المجال يجد القارئ أبحاثاً لدارسين آخرين تتحدث عن مسائل تربية فى المقدمة، مثل: مفهوم الملكة اللسانية ووسائل تميمتها، والعلم والسلطة والمدارس فى زمنه، وما إلى ذلك.

ويدعو أ.د. حسن حنفى، من جانبه، إلى تطوير منهج للقراءة والتأويل لتراث ابن خلدون على سبيل هذا المنهج الإسقاطى الذى أشرنا إليه. وذلك بإعادة بناء فكر ابن خلدون طبقاً لحاجات العصر، ومراجعة أحكامه على الحضارة الإسلامية، وعلى طبائع الشعوب والأقوام، فقد انقضت على هذه المقدمة ستة قرون وهى بذلك تحتاج إلى تأمل جديد، بحيث يكون تساؤلنا: ماذا يكون من شأن ابن خلدون لو بعث اليوم فينا؟ كيف يفسر أسباب التخلف؟ هل يتبع المنهج نفسه، أو يدعو إلى منهج جديد ليصل إلى نتائج مختلفة، نتجاوز بها ازدواجية الثقافية التى وقع فيها المعاصرون؟ وبعبارة أخرى فإن حسن حنفى حين يدعو إلى حوار مع القدماء - أى مع هذا النص التراثى العظيم من خلال هموم المعاصرين- فإنه يفعل ذلك من أجل مراجعة أحكام الماضى على ظروف الحاضر. تلك القراءة فى رأيه هى قراءة مستمرة مع النص القديم، وهى تسير فى تحليلاته، فهى عرض وحوار، "وهذا هو منطق التواصل والانقطاع مع التراث القديم:

(١) انظر: أبحاث فى ندوة ابن خلدون، المجلس الأعلى للثقافة (ملخصات أبحاث)، ص ٢٠ .

التواصل مع المتفق، والانقطاع مع المختلف، وهو منطق مشروع التراث والتجديد^(١).

ويجتهد بعض الباحثين في الربط بين ما جاء في "مقدمة ابن خلدون" من جهة وبين الفكر الجغرافي السياسي المعاصر من جهة أخرى، فيتحدث في معالجته للشئون المتعلقة بالدول من حيث توزيعها على مجموعتين رئيسيتين هما: مجموعة دول الشمال من جهة، ومجموعة دول الجنوب من جهة أخرى، وعلاقاتها فيما بينها في سياق تطورها التتموى العام^(٢).

وتتحدث أ.د. أماني فؤاد عن إبداع ابن خلدون باعتباره عملاً من أعمال "المجاورة"؛ بمعنى تخطى المعتاد. وهذا التخطى قد يأتي في صورة التجديد أو التحديث أو التطوير أو التوير، أو ما إلى ذلك. والمجددون من زعماء الإصلاح في مصر خرجوا كلهم - في رأيها - من عباءة المجاورة الخلدونية، فتألم ما نال ابن خلدون من عنت التقليديين. من هؤلاء المتجاوزين على الطريقة الخلدونية: رفاعة الطهطاوى (١٨٧٢م)، ومحمد عبده (١٩٠٥م)، وقاسم أمين (١٩٠٨م)، وطه حسين (١٩٧٢م)، وعلى عبد الرازق (١٩٦٦م)، وغيرهم، "وقد ذهب المبطلون، وبقي المتجاوزون، فبهم تتطور العلوم والفنون ويحدث التقدم والحضارة"^(٣).

وفي سبيل تأكيد دور الثقافة الإسلامية في الحضارة الإنسانية تهتم قراءة أ.د. مصطفى الشكعة، من جهة أخرى في دراسة مستقلة سابقة، ببيان الأسس الإسلامية على الخصوص في فكر ابن خلدون ونظرياته، فتؤكد أن نظرية العمران الإسلامية الأسس والتكوين، وخصوصاً فيما يتعلق بملامح المجتمع الخلدوني، ونظرية الإمامة والقضاء، وأعمار الدول، والتزام الشريعة وغير ذلك. وقد استعان الشكعة على بيان ذلك بعدد من النصوص الإسلامية والشواهد التاريخية^(٤).

وفي هذا الكتاب عناية خاصة بتطبيقات معاصرة ذات تأويل إسقاطي. من ذلك تعليقه على مقولة ابن خلدون من أن "الظلم مؤذن بخراب العمران"، فقد انتقل من ذلك إلى حملة نقدية تفسر أسباب الهزيمة سنة ١٩٦٧م. ومن ذلك نقده المفصل للنظام الاقتصادي السائد آنذاك، وخصوصاً ما يتعلق بالتطبيق الاشتراكي في الزراعة

(١) نفسه ص ٢١.

(٢) نفسه ص ١٠٧، والبحث للأستاذ الدكتور معين حداد.

(٣) نفسه ص ١٥، أماني فؤاد.

(٤) د. مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة

والصناعة والضرائب . وهو يتوقف طويلا عند مقولة ابن خلدون الخاصة بولع المغلوب بتقليد الغالب فى تفصيل شامل يتناول: الاختلاط، وزينة المرأة وملابسها، وعرى الشواطئ، والانصراف عن التقويم الهجرى إلى التقويم الميلادى، ولعًا بتقليد الغالب، وغير ذلك^(١).

وهكذا يبدو التراث الخلدونى وكأنه ينبع متجدد، ونص مفتوح ذو إichاءات اجتماعية مختلفة الآفاق على دروب لا نهاية لها من التأويل والفهم وإعادة النظر، كما يتبين ذلك فى دراسات العلماء، وفى تقويمهم للحوار المتجدد فى هذا المجال.

ومهما يكن من أمر فما يهمنا بعد هذه الإشارات الموجزة إلى آفاق مختلفة من أعمال الدارسين لمقدمة ابن خلدون، ومكانتها فى فكرهم، هو أن نتبين كيف تحولت المقدمة فى أعمال آخرين إلى تأويل اجتماعى شامل، وخصوصًا عند عالم كبير من علماء الاجتماع المعاصرين هو أ.د. حسن الساعاتى الذى كان عميدًا لكلية الآداب - جامعة عين شمس، وتوفى سنة ١٩٩٧م.

ويمثل الساعاتى فى تأويله الاجتماعى للنص الخلدونى اتجاهاً بالغ الأهمية ، فقد صار صاحب المقدمة فى كتابات الساعاتى مؤسسًا لعلم الاجتماع الحديث بالمعنى الدقيق. وكان أ.د. على عبد الواحد وافى قد سبقه إلى هذا الاتجاه؛ حيث عقد فصولاً فى كتابه "عبقريات ابن خلدون" تؤكد أن ابن خلدون منشئ علم الاجتماع، وهو علم جديد فى عصره، يقوم على تحليل الظواهر الاجتماعية. واعتبار أن التطور هو سنة الحياة، وذلك بالإضافة إلى آخرين قد سبق لهم الاهتمام بتأكيد هذا الاتجاه الاجتماعى عند ابن خلدون فى الشرق والغرب.

وفى السطور التالية تتوقف هذه الملاحظات وقفة خاصة عند منهج الساعاتى فى تأويل فكر ابن خلدون تأويلاً اجتماعياً، فى كتابه "علم الاجتماع الخلدونى"، فهو كتاب لم يحظ بعد - فيما أعلم - بالتحليل العلمى الكافى، كما أنه كتاب يمكن أن يعين الدارسين - بما فيه من جهد علمى عميق - على قراءة كتاب "المقدمة" قراءة ثانية، تفتح آفاقاً منهجية متميزة فى الفهم والتفسير ، وبيان الجذور الأولى لتطور فكرة التاريخ عند ابن خلدون، إلى جوانب من الاجتماع العمرانى.

ذلك أن هذه المقدمة من بين أجزاء كتاب ابن خلدون ذى العنوان المطول: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى

السلطان الأكبر"- أقول: هذه المقدمة هي التي شغلت على الخصوص عدداً كبيراً من الباحثين في ثلاثة مجالات علمية هي: فلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع، وتاريخ الحضارة الإسلامية، كما سبقت الإشارة. وتعد المقدمة بهذا الخصوص مؤسسة لهذه العلوم جميعاً في تاريخ الفكر الإنساني على العموم.

وقد عني كثيرون بالكشف عن أسرار عبقرية ابن خلدون صاحب هذه المقدمة ذات الآفاق المتعددة. وهناك كتب خاصة في هذا الموضوع على التحديد، وبعضها طبع عدة مرات^(١). كذلك فإن للمستشرقين جهوداً جيدة في ذلك، ولا سيما فيما يتعلق بأهمية ابن خلدون في التأسيس لعلم الاجتماع. ولكنني أعتقد أن كتاب الساعاتي الذي سبقت الإشارة إليه هو أدق هذه الكتب من الناحية المنهجية، وخصوصاً فيما يتصل بالتحليل العلمي للغة، والتأويل الكلامي لفلسفة ابن خلدون في المقدمة. والواقع أن فكرة التاريخ التي هي موضوع البداية في هذه المقدمة، تطورت عند ابن خلدون تطوراً خاصاً وشكلت طفرة خاصة في تاريخ علم التاريخ عند المسلمين، وإن لم يكتب لها النماء والمتابعة من بعده.

وربما كان من الأولى أن نتجنب ابتداءً. كما تجنب الساعاتي من قبل. ما وقع فيه كثير من الباحثين قديماً وحديثاً، فننصوّر ابن خلدون تصوراً بطولياً منفصلاً عن ظروف العصر والبيئة والتراث، بل نقول: إن ابن خلدون هو ابن عصره وبيئته، وأنه أفاد من جهود المؤرخين السابقين - وخصوصاً بعد أن تحررت فكرة التاريخ من الاعتماد على المنقول، كما تجاوزت منهج التفسير البطولي للتاريخ الذي تعلق به بعض المؤرخين من قبل - وامتدت إلى آفاق أخرى من التعدد الثقافي في الحضارات الإنسانية، والتعليل العقلي والواقعي للمادة التاريخية منذ عصر المسعودي^(٢).

لقد بدأ علم التاريخ عند العرب بروايات علماء الحديث، فهم رواد الدراسة التاريخية عند العرب، اهتماماً بأخبار المغازي، وأخبار الرسول (ﷺ)، لأسباب دينية خالصة. وبهذا تم تأسيس منهج علمي في توثيق الرواية ومصدرها^(٣). فقد ظل القرآن

(١) انظر د. علي عبد الواحد وافي، عبقرية ابن خلدون، عالم الكتب، ١٩٧٢، حيث يقول: يتجه أكبر قسط من جهودنا في هذا الكتاب إلى الكشف عن عبقرية ابن خلدون، ومظاهر عظمتها فيما خلفه من آثار، وخاصة في مقدمته التي أنشأ فيها علماً جديداً، وهو ما نسميه الآن "علم الاجتماع" أو "السوسيولوجيا"، وأتى فيها بما لم يستطع أحد من قبله أن يأتي بمثله، بل بما عجز كثير ممن جاء بعده من أئمة علماء الاجتماع أن يصل إلى شأوه ص ١

(٢) M. Mahdi. Ibn Khaldun's Philosophy of History, Chicago, 1964, P. 139

(٣) د. عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ط، الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠.

الكريم والسيرة النبوية المرجع الثقافى الشامل للحضارة الإسلامية منذ نشأتها والقاعدة الأصلية التى ارتكزت عليها قيم المجتمع الإسلامى ومذاهب التشريع والأخلاق، والنشاط العلمى والثقافى فيه. لقد قدم الإسلام منهجا متفائلا للطبيعة وغائيا للوجود وعليا للتاريخ^(١). وحول هذه المفهومات نشأت فلسفة التاريخ عند المسلمين متدرجة من العناية بالرواية والترجيح بين الأسانيد إلى النظر فى البيئة والعوامل الاجتماعية المختلفة فى حركة التاريخ، حتى نصل إلى ابن خلدون الذى تحول علم التاريخ على يديه إلى فلسفة للحضارة، ونظام للاجتماع الإنسانى. ولقد استمر الاهتمام بنقل أخبار الرسول (ﷺ) سائدا لدى بعض المؤرخين المسلمين حتى نصل إلى الطبرى (ت ٣١٠هـ) الذى عاصر الجدل الكلامى بين أهل السنة والمعتزلة أصحاب المذهب العقلى الذين كانوا من أكثر الفرق الإسلامية تأثرا بما ترجم إلى العربية من التراث اليونانى. وقد عنى الطبرى، كما عنى كثير من معاصريه بالبحث فى السند، ونقد الرجال دون التعرض لمتن النص المنقول نفسه، كما كان الأمر فى إسناد الحديث بصفة عامة.

غير أن هذا المنهج التاريخى الذى يقوم على الرواية وحدها بدأ يثير عددا من التساؤلات المنهجية المتصلة بمصادر البحث التى شكك بعض المفكرين آنثذ فى وثاقها التاريخية، فقد أخذ على الطبرى - مثلا - أنه ينقل عن بعض الرواة الذين لم يكن لهم به أدنى معرفة، كما نقل أخبارا عن أحداث وجدت قبل ظهور الإسلام، ولم يكن هناك ما يوثقها من النصوص الإسلامية المعتمدة، وهو شئ يقرره الطبرى دون حرج، استبراء لزمته العلمية^(٢).

ومن جهة أخرى فإن كتاب الطبرى يغلب عليه التعبير عن التماس معنى العظة والتأسى بما سبق، وهو يدور حول معانٍ تتصل بالدين والتقوى وعلوم الفقه، كما فعل كثيرون من مؤرخى المسلمين فيما بعد حتى فى مرحلة كانت فكرة التاريخ قد تطورت

(١) د. عفت الشرقاوى، فى فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، ١٩٧٣، ص ٢٨ .

(٢) يقول الطبرى فى ذلك: "وليعلم الناظر فى كتابنا هذا أن اعتمادى فى كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أنى راسمه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التى أنا ذاكرها فيه، والآثار التى أنا مسندها إلى روايتها فيه ، دون ما أدرك بحجج العقول، واستيطت بفكر النفوس إلا القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادئين غير واصل إلى من لم يشاهدهم، ولم يدرك زمانهم إلا بإخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس"، تاريخ الطبرى، تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط المعارف، ١٩٦٠، ص ٧ .

فيها إلى حدٍ كبير، كما نجد عند السخاوي (ت. ٦٤٣هـ) في كتابه: "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ"، تأكيداً للمعنى التربوي لعلم التاريخ^(١).

وقد بدأ المؤرخون بعد تحررهم من فكرة الرواية إلى حد ما. يقدمون لأعمالهم تبريرات فلسفية ذات طابع ثقافي آخر، توضح مناهجهم المختلفة في البحث التاريخي. وفي مثل هذه المقدمات كان المؤرخون يتحدثون عن المنافع العلمية التي تتحقق بدراسة التاريخ، إلى جانب المنافع الدينية. ولقد توالى بعد ذلك مثل هذه المقدمات وازدادت عمقا في تحليل الأحداث التاريخية حيث تحولت بذلك فكرة التاريخ من التفسيرين النقلي والبطلوى إلى التفسير الحضاري للتاريخ.

ومن جهة أخرى فقد كانت إشارات الفلاسفة - على الخصوص - إلى فكرة التاريخ نادرة. وقد عد بعض الباحثين أن التقسيم الذي اصطنعه الفارابي (ت ٢٣٩هـ) في كتابه عن "آراء أهل المدينة الفاضلة" يعبر عن رؤية فلسفية لفكرة التاريخ بصورة ما. ذلك أن الفارابي على الرغم من تأثره الواضح بأفلاطون في جمهوريته، قد أخذ هذه النظريات السياسية من البيئة الإسلامية، وما كان فيها من الدول والدويلات في القرن الرابع للهجرة^(٢).

كذلك يجد القارئ إشارة أوضح في كتاب "الفهرست" لابن النديم (ت ٢٨٥هـ) إلى المؤرخين والنسابين وكتاب التراجم. ويُعرفُ الخوارزمي (ت ٢٨٧هـ) في كتابه "مفاتيح العلوم" بعلم التاريخ ويخصص له الباب الأخير فيه. وفي "رسائل إخوان الصفا" تصنيف للعلوم، وإشارة لعلم التاريخ جاءت في مكان متأخر يشبه مكانته في كتاب الخوارزمي.

وما يهم في هذا الصدد هو ظهور اتجاهات عقلية وثقافية في تفسير التاريخ كان لها صداها في منهج البحث التاريخي بعد الطبري، حيث يمكن القول إن منهج البحث التاريخي عند العرب أخذ ينتقل من الاعتماد على التأريخ بالرواية إلى التأريخ بالدراية، كما يقال في المصطلح الإسلامي^(٣).

ويعد كتاب "مروج الذهب" للمسعودي (ت ٣٤٥هـ) أهم الكتب التي ظهرت بعد الطبري في هذا الصدد، فقد كان يتمتع بمعرفة واسعة باللغات والعادات والتقاليد والآداب والأخلاق والسياسة، ولديه ريبط وثيق بين هذه الجوانب الثقافية في حياة الأمة،

(١) عفت الشرقاوي، نفسه، ص ٢٢١.

(٢) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، بيروت، ١٩٦٢، ص ٢٨٨.

(٣) عفت الشرقاوي، نفسه.

وتاريخها، كما كان داعياً إلى الالتفات إلى الأمور الاجتماعية بصفة عامة. ولذلك فإن منهج المسعودى بنزعته الواقعية التى تعتمد على النقد العقلى للأخبار التاريخية هو أكثر المناهج تأثيراً فى ابن خلدون، فالمسعودى مدرك - بالرغم من تواضعه الجم- أنه ينتهج منهجاً جديداً لا يقتصر على الرواية التاريخية المعتمدة على النقل أو البحث عن أبطال التاريخ، بل إنه يطمح إلى تسجيل الخبرة المباشرة والملاحظة الدقيقة والنظرة الشاملة التى لا تفصل بين الإنسان وبيئته الثقافية والجغرافية والاقتصادية. وهو ينتقد من يقنعون بالرواية دون المشاهدة، ويفضخ بما فعل فى سبيل تحقيق هذه الثقافة العلمية الجليلة، على وجه غير مسبوق. ويكتب المسعودى فيما يشبه المقدمة لكتابه "مروج الذهب" قائلاً: "أما بعد: فإننا صنفنا كتابنا فى أخبار الزمان، وقدمنا القول فيه فى هيئة الأرض ومدنها وعجائبها وبحارها وأغوارها وجبالها وأنهارها وبدائع معادنها، وأصناف مناهلها، وأخبار غياضها، وجزائر البحار، والبيحيرات الصغار، وأخبار الأبنية المعظمة، والمساكن المشرفة، وذكر شأن المبدأ وأصل النسل، وتباين الأوطان، وما كان نهراً فصار بحراً، وما كان بحراً فصار برّاً، وما كان برّاً فصار بحراً على مرور الأيام، وكرور الدهور، وعلة ذلك وسببه الفلكى والطبيعى، وانقسام الإقليم بخواص الكواكب، ومعاطف الأوتاد، ومقادير النواحي والآفاق، وتباين الناس فى التاريخ القديم، واختلافهم فى بدئهم وأولويتهم من الهند، وأصناف الملحددين، وما ورد فى ذلك عن الشرعيين، وما نطقت به الكتب وورد عن الديانيين"^(١).

هكذا ينتقد المسعودى من يقنعون بالرواية دون المشاهدة. وكان المسعودى فى هذا التطلع الثقافى ابن عصره، وهو عصر حبيب للناس فيه الرحلة للتجارة والمشاهدة وطلب العلم والاطلاع على شئون البلاد الأخرى. وهو يعتذر عن تقصير، إن كان، "لما شاب خواطرنا، وغمر قلوبنا من تقاذف الأسفار، وقطع القفار ... مستعلمين بدائع الأمم بالمشاهدة، عارفين خواص الأقاليم بالمعاينة ... فسيرى فى الآفاق، سرى الشمس فى الإشراق"^(٢).

كان المسعودى فى هذا التطلع الثقافى أوسع أفقا من سابقه، ولذلك كان له تأثير فى حركة التاريخ من بعده، وخصوصاً لدى ابن خلدون الذى تأثر بمنهجه فى التحليل

(١) المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد، الجزء الأول، ١٩٤٨، المقدمة.

(٢) نفسه.

والاعتماد على الملاحظة والتجربة الواقعية المباشرة^(١). وهو يرى صادقاً - كما رأى المسعودى من قبل - أنه يقوم بعمل مبتكر، لم يصنف أحد مثله، فجهده في هذا الصدد مستحدث الصنعة غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الفوص^(٢). ولقد فصل الساعاتى في وصف قواعد المنهج الخلدونى تفصيلاً علمياً دقيقاً، وأشار الى حرص ابن خلدون على البحث في تحليل الظواهر التاريخية التى يعرض لها، عملاً بمبدأ الشك والتمحيص، إذ يهتم باستقراء معظم أفكاره من الواقع الاجتماعى المحسوس، ويعنى بمبدأ التشخيص المادى لظواهر الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى. كذلك يبين الساعاتى كيف كان ابن خلدون يلجأ إلى السبر والتقسيم فى مناقشة ما يعرض له من أخبار تاريخية مع قدر وافٍ من الشك المنهجى والتمحيص العلمى.

ويعرّف الساعاتى السبر عند ابن خلدون بأنه عملية عقلية تأتى قبل التقسيم، من حيث إن السبر هو حصر للأوصاف التى توجد فى الأصل والتى تصلح للعلّة فى بادئ الرأى، وأن التقسيم هو إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقي. فالسبر هو حصر الفكر فى البحث فى المعلومات التى تصلح للعلّة والتقاطها، والتقسيم هو تصنيف هذه الأقسام أو الأوصاف وإبطالها واحداً واحداً إلى أن يبقى قسم هو الوحيد الذى تنحصر فيه العلة، أو وصف هو الفريد الذى يصلح للعلّة.

وقد توقف الساعاتى عند عدد من الأمثلة التى تفسر أخذ ابن خلدون بهذه القاعدة الفقهية، من ذلك: تفسيره للخلاف الذى أفضى إلى المحاربة بين على ومعاوية، وحصره فى أربعة دوافع: أولها: الغرض الدنيوى بتقلد منصب ملنوذ، ذى سلطان ونفوذ. والثانى: إيثار الباطل ونصره على الحق لفساد فى الطبع واعوجاج فى النفس. والثالث: استشعار الحقد. والرابع: اختلاف وجهات النظر. وبالتقسيم يثبت بطلان الثلاثة الأولى وصحة الدافع الرابع الأخير.

ومن الواضح أن ابن خلدون قد سبر وجوه المعاش فى عصره مثلاً ونسبها إلى أصناف ومذاهب، واستبعد منها ما رآه غير طبيعى، وأفاد من ذلك كلاماً واسعاً فى هذا

(١) يقول ابن خلدون فى تقديره لعمل المسعودى من قبل: "إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فاما ذكر الأحوال العامة للأفان والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تبين عليه أكثر مقاصده، وتبين به أخباره. وقد كان الناس يفرّدونه بالتأليف كما فعله المسعودى فى كتاب مروج الذهب، شرح فيه أحوال الأمم والأفان لمهدة"، المقدمة ص ٢٢.

(٢) ابن خلدون، نفسه، وهو يقول: واخترعته من بين المناحى مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن ...، ص ٦.

الباب من وجهة النظر الاجتماعية.

وبهذا يقدم الساعاتى ابن خلدون بوصفه متكلمًا اجتماعيًا يعتمد على التشخيص المادى والواقع الاجتماعى المحسوس، بمعنى أنه تكلم فى الذات الاجتماعية والوجود الاجتماعى والكائنات الاجتماعية وتطرق إلى العلل والأسباب والبدائيات والتحويلات والنهايات، والأمور الطبيعية التى لا تتبدل، وذلك فى مقابل المتكلم الماورائى الذى ينظر فى العلل والأسباب والبدائيات والنهايات، ولكن من الوجهة الميتافيزيقية. وهذا العلم اللاهوتى الذى يسمى بعلم الكلام غير ضرورى فى رأى ابن خلدون، فهو يعتقد أن الملاحدة والمبتدعين قد انقرضوا فلا حاجة إلى هذا العلم بعد ذلك، وهو يروى عن الجنيد (ت ٢٩٧ هـ): أنه مرَّ على قوم يشتغلون بقضايا التنزيه الإلهى - وهى مسألة كبرى فى علم الكلام - فقال: "نفى العيب حيث يستحيل العيب عيب"^(١).

وابن خلدون يقدم فى مقابل ذلك علمًا آخر هو علم الكلام الاجتماعى المعنى بالذات الاجتماعية والوجود الاجتماعى، والكائنات الاجتماعية، وبهذا أراد أن يصحح مسار التفكير الفلسفى عند المسلمين ويحوّله نحو الواقعية الاجتماعية، تمامًا كما أراد أن يصحح مسيرة علم التاريخ. وهو يتكلم عن أشياء اجتماعية محسوسة تحتاج إلى علم اليقين، وعلى العكس من ذلك تمامًا مباحث العلوم الإلهية وما وراء الطبيعة التى يعلمها الله وحده فإن ذواتها مجهولة رأسًا، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية، إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها، ولا مدرك لنا فى إثبات وجودها على الجملة، فالعقل البشرى عاجز عن إدراك حقائق عالم الغيب، مثل: الصفات الربانية، والعرش والكرسى، والملائكة، والوحى، والنبوة، والروح، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد، وتركيب الأكوان فى صدورها عن موجدتها وتكونها، فلا سبيل إلى العلم بشيء من ذلك إلا بالوحى^(٢).

وابن خلدون يقصد بذلك أن المرجع فى مثل هذه المسائل الغيبية إنما هو الشارع الذى هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس^(٣)، وقد اقتضى هذا من جانب ابن خلدون أن يتدبر الأفكار الاجتماعية التى احتوى عليها القرآن

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٦٧.

(٢) حسن الساعاتى، علم الاجتماع الخلدونى، ط دار المعارف - مصر، ص ١٢٩.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٥٩.

والحديث تدبراً اجتماعياً عماده الملاحظة والبرهان العقلى ، وليس تدبراً لاهوتياً أو ماورائياً.

وربما كان الساعاتى هو أول باحث فى تاريخ العلم الخلدونى يلتفت إلى هذا الجانب الكلامى فيه وخصائصه المنهجية على هذا النحو. وقد اقتضى هذا المنهج أيضاً أن يلجأ ابن خلدون إلى تحكيم العادة والنظر فى طبيعة العمران مع الاعتماد على القياس بالغائب والشاهد، والحذر من التعميم فى كل حال. ولذلك تبدو عناوين فصوله حذرة كما يلاحظ الساعاتى حقاً من مثل قوله: "إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة"، وقوله: "إن المباني التى كانت تختطها العرب يعنى "الأعراب" يسرع إليها الخراب إلا فى الأقل"، وقوله: "إن السعادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتملق وإن هذا الخلق من أسباب السعادة"، وقوله: "إنه لا تتفق الإجابة فى فنى المنظوم والمنثور معا إلا للأقل ...".

وبمثل هذا أيضاً يكشف الساعاتى عن دقة منهجية وحذر علمى دقيق فى عبارات خاصة لابن خلدون، بالإضافة إلى عناوينه الحذرة، من مثل قوله: "ربما"، "وقد"، "وفى التادر". وبذلك يفطن الساعاتى إلى ما لم يفطن له زملاء سابقون، تواردوا على مقدمة ابن خلدون بالدرس والتحقيق، وتناولوا مبادئه وقوانينه ونظرياته الاجتماعية بالتعليق والنقد، دون تحديد نسبى لمدى الاحتمال فى حدوث الظاهرة الاجتماعية المقصودة^(١).

والساعاتى يعرف جيداً أنه يؤسس لقاعدة منهجية فى فكر ابن خلدون فهو يقول: "والأمر اللافت للنظر هو أن كثيراً ممن تناولوا ابن خلدون وقوانينه ونظرياته الاجتماعية بالتحليل والنقد لم يفطنوا إلى هذه القاعدة المنهجية البارزة فى مقدمته، لأنه كان على علم بطبيعة العمران وعلى بيئة من الأحوال فى الاجتماع الإنسانى"^(٢)، ولذلك فإن هذا الحذر قاعدة التزامها منهجياً فى مقدمته، بحيث يتجنب التعميم المطلق، فالتعميم المطلق فيما يتعلق بالحوادث الاجتماعية الخاصة بالبشر فى تجمعاتهم - فى رأيه - أمر غير واقعى، فهذا علم بشرى العناصر، والحال فيه غير الحال فى العلوم الطبيعية، لأن إرادة الإنسان تبقى حرة دائماً، ومستقلة عن حتمية الطبيعة، ولذلك فإن علماء الاجتماع لا بد أن يضعوا حساب الاحتمال فى اعتبارهم دائماً، كما يوصينا الساعاتى فى قراءته لابن خلدون.

(١) انظر الساعاتى، نفسه، ص ٢٦٧ - ٢٧٠ .

(٢) الساعاتى، ص ٢٧٢ .

على أن هذا لا يلغى عند ابن خلدون الأخذ بالسببية فى تفسير حوادث التاريخ، وهى سببية تقوم على الحتمية بالضرورة، إذ لا يكون العلم علماً إلا بقدر من التسليم بالسببية وأن الحوادث الاجتماعية إنما تجرى على نظام كلى دائم، فهذا هو طريقنا إلى تسميم أى حكم من الأحكام، مع الأخذ فى الاعتبار دائماً أن لكثير من الحوادث الاجتماعية شذوذها الخاص أحياناً.

وعلى الرغم من ذلك فإن ابن خلدون قد توصل أيضاً إلى قوانين اجتماعية عامة هى سنن لا تتقضى بحال. وهذا ما يشير إليه الساعاتى باسم "لا بد" الحتمية. وفى إطار هذه الحتمية يأتى تقرير ابن خلدون: أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصاير فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة، والدول.

ويضرب ابن خلدون لذلك أمثلة لمجتمعات سابقة كان لها أحوالها. ومن هؤلاء: "أمم الفرس الأولى والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو إسرائيل والقبط، وكانوا على أحوال خاصة بهم فى دولهم وممالكهم وسياساتهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركاتهم مع أبناء جنسهم، وأحوال اعمارهم للعالم، تشهد بها آثارهم. ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب، فتبدلت تلك الأحوال، وانقلبت بها العوائد ... ثم جاء الإسلام بدولة مضر، فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلاباً أخرى".^(١)

وهكذا يقرر ابن خلدون حقيقة التغير الاجتماعى خلال التاريخ، فالمجتمعات الإنسانية عنده جماعات سياسية يرتبط فيها التنظيم السياسى بالخصائص الجغرافية والاقتصاد. لقد عاش ابن خلدون رجل دولة طوال حياته، فاستطاع أن يكتسب خبرة سياسية واجتماعية جعلته يهتم بمثل هذه الحقائق الاجتماعية ويحاول أن يضع لها نظرية عامة، وأن يدرس فكرة السيادة والغلبة وأسبابها وامتدادها فى الزمان والمكان. وهو لذلك يتجه فى منهجه الفكرى العام إلى محاولة العثور على قانون اجتماعى عام يحكم هذا التطور سيادة وغلبة من جهة، وانحلالاً وسقوطاً من جهة أخرى.

وبهذا يبين الساعاتى كيف يقيم ابن خلدون صرح التفسير التاريخى على مجموعة مترابطة من المبادئ والفروض والقوانين والنظريات الاجتماعية التى استطاع أن يستقرى لها حوادث من الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى، سواء كان ذلك فى عصره

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٩.

وأوانه أو فيما مضى قبله من العصور والأزمان. وهكذا ينتقل الساعاتى فى عرض علوم المقدمة من علم البحث فى التاريخ ، إلى دراسة أثر البيئة فى الإنسان، ليفرق بعد ذلك بين علم الاجتماع البدوى أو الريفى وعلم الاجتماع الحضرى أو علم اجتماع المدينة لىأتى بعد ذلك علم الاجتماع السياسى، الذى يرتبط بعلم الاجتماع الاقتصادى، وأخيرا علم اجتماع المعرفة الذى يشتمل على العلوم وأصنافها^(١).

إن الساعاتى يقدم فلسفة ابن خلدون الاجتماعية فى تفسير التاريخ للقارئ المعاصر فى صيغة منهجية حديثة. تضيف إلى جهود السابقين الذين أشرنا إلى بعضهم فيما سبق وإلى آخرين ممن عتوا بتحليل آراء ابن خلدون وعرضها عرضاً مباشراً فى كتب أو مقالات علمية، أو فى فصول ضمن أبحاث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، أو فى تاريخ الحضارة الإسلامية، أو فى تاريخ العرب والمسلمين بوجه عام. ويتصل بذلك كله ضرب آخر من المؤلفات، أعنى: ما كتب عن ابن خلدون فى الكتب العلمية العامة فى علوم التاريخ أو الاقتصاد أو الاجتماع أو فى تاريخ هذه العلوم فى العالم^(٢).

ومن المرجح أن يكون ما يكتب عن المقدمة فى مثل هذه الفصول ذا قيمة أكبر ، لأنه يحدد منزلة ابن خلدون فى تاريخ العلم بصورة أعم من غيره من المؤلفات ، أمام شعوب العالم، وربما احتجنا فى ذلك إلى مزيد من الجهد فى حوارنا مع ثقافات الشعوب الأخرى.

(١) الساعاتى، نفسه ، ص ٩٠ .

(٢) انظر: ساطع الحمصرى، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط الخانجى، ص ٢١١ .

نظريّة المماثلة الفارابيّة وجذورها اليونانيّة

أ. ط. محمد عبد العزيز السيفه (*)

مهاد البحث

تُرَكِّز هذه الدراسة على نظريّة المحاكاة عند أحد أعلام الفكر الإسلامي، وهو أبو نصر الفارابي (المعلم الثاني). ولن نقف هذه الدراسة إلا على جزء يسير من سيرته ولاسيما ما اتصل منها بجوانب تأثّره بالفلسفة اليونانيّة. كما أنّ الدراسة لن تستقصي أوجه تأثّره بالفلسفة اليونانيّة؛ لأن مشروعه كلّ متأثّر بهذه الفلسفة؛ فهو أكبر تلامذة أرسطو (كما وصف نفسه) وسيقتصر الحديث عن بعض أوجه التأثير في المحاكاة؛ وفي بعض مثالٍ للجميع.

وتعدّ نظريّة المحاكاة عصبَ فكر الفارابيّ النقديّ؛ فهو ينطلق منها إلى تفسير نظريته في الشعر وبقية الفنون. ولا يمكن أن نعد المحاكاة عند الفارابي مجرد جزء من أجزاء الشعر كما قد يتبدّى؛ ولكن المحاكاة نظريّة في الفن والسياسة والاجتماع.

وكنّت ساقصر بحثي على رسالة للفارابي بعنوان رسالة في قوانين صناعة الشعر نشرت في كتاب فن الشعر لأرسطو، بتحقيق: عبد الرحمن بدوي (١٩٧٣) وكتاب الشعر الذي نشر في مجلة شعر (١٩٥٩) إلا أن رؤية الفارابي لا يمكن أن تتكشف بدون قراءة كل أعماله، ولا أزعم أنني فعلت ذلك، ولكنني قرأت ما له صلة بموضوع المحاكاة.

وقد اهتم الفارابي بالشعر بوصفه جزءاً من مشروعه الفلسفي؛ وظلت آراؤه نظرية، وربما يكون ذلك السبب في عدم انتشارها أسوة بمن جابلوه وسبقوه؛ فقدماء بن جعفر، على سبيل المثال، أعمل مبضعه النقدي في القصيدة العربية، ونظر منطلقاً منها ومتجهاً إليها على الرغم من تأثّره الشكلي بالمدرسة الأرسطية. أما أبو نصر؛ فقد نظّر للشعر بوصفه كاشفاً عن خبايا النفس، ومؤثراً فيها، كما أنه يكشف عن خبايا المجتمع وسوءاته.

ولا شك أن الفارابي كان محط اهتمام بعض الباحثين الذين تفاوت اهتمامهم به، وفهمهم لنظريته، إلا أن بعض من تصدوا لدراسة النقد العربي القديم لم يعرضوا للفارابي، ولم يُحلّلوا آراءه العميقة في النقد التي أثّرت على ابن سينا وابن رشد وحازم القرطاجني وغيرهم؛ فقد تطرق عبد الفتاح عثمان في كتابه القيم "نظرية الشعر في

* الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية في جامعة الملك سعود.

النقد العربي القديم" (١٩٨١) إلى النقاد الفلاسفة (وغيرهم) ولم يتطرق إلى الفارابي الذي كان أحد منابعهم. في حين أن كتاب ألفت محمد كمال عبد العزيز: "نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد" (١٩٨٤) يكشف عن فهم عميق لأطروحات الفارابي؛ وأوجه تأثره بالفلسفة اليونانية، ومواضع تأثيره على الفلاسفة المسلمين. ويعد كتاب مصطفى الجوزو: "نظريات الشعر عند العرب" (الجاهلية والعصور الإسلامية) (١٩٨١) من الكتب التي أنصفت الفارابي؛ وبيّنت خصوصية مدرسته النقدية القائمة على التأثير الجوهرى بالفكر الأرسطي، ومناحي تأثيره على النقاد المسلمين.

ومع أن فكر الفارابي كان محط اهتمام الباحثين العرب، إلا أن نظريته النقدية لاتزال بحاجة إلى المزيد من الدراسة، وإعادة القراءة؛ لأن الكثير ممن تناولوه مروا على السطح ولم يغوصوا إلى العمق، وبعضهم تجاوزوه تجنباً لتعقيده.

أولاً - نسب الفارابي وحياته، وصلته بالثقافة اليونانية

يقول ابن خلكان: هو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي التركي^(١)، الحكيم المشهور، صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم^(٢).

سافر إلى بغداد، وتلمذ على يد أبي بشر متى بن يونس الحكيم المشهور، وقال بعض علماء هذا الفن: "ما أرى أبا نصر أخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبي بشر"^(٣). ومن المعروف أن أبا بشر ترجم كتاب أرسطو، ولا ندري، هل كان أبو بشر حلقة الوصل التي ربطت أبا نصر بأرسطو، أم أن الفارابي عرف كتب أرسطو قبل ذلك؟

(١) واتفق كل من اطلع على ترجمة أبي نصر على أنه كان تركياً باستثناء ابن أبي أصيبعة الذي قال: إنه كان "فارسي المنتسب". موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة السعدي الخزرجي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (بيروت: دار الثقافة، ١٤٠١هـ)، ج٢، ص ٢٢٢.

(٢) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، د.ت)، ج٥، ص ١٥٢. ووصف الذهبي تصانيفه في الموسيقى بقوله: إنه من "ابتغى الهدى فيها أضله الله". شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، العبر في خبر من فیر، حققه وضبطه على مخطوطتين أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ)، ج٣، ص ٥٨. كما علق الذهبي على تصانيف الفارابي كلها بأنه "من ابتغى الهدى منها ضلّ وحار". شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيق الكتاب وخُرج أحاديثه شعيب الأرناؤوط، حقق هذا الجزء إبراهيم الزبيبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ)، ج١٥، ص ٤١٧.

(٣) ابن خلكان، وفیات الأعيان، ج٥، ص ١٥٤.

وارتحل أبو نصر بعد ذلك إلى مدينة حرّان؛ ذكر ابن خلكان أن أبا القاسم القرطبي قد ذكر في كتاب "طبقات الحكماء" أن الفارابي أخذ "صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر"^(١). ويقول الصفدي: إنه ما أخذ الفلسفة اليونانية إلا من اللغة اليونانية؛ لأنه كان بها ويغيرها من اللغات عارفاً^(٢). ويبدو أن المبالغة طالت بعض جوانب شخصيته؛ فقد ذكر الصفدي أنه يحسن "أكثر من سبعين لساناً"^(٣). وهذه المبالغات طالت الكثير من جوانب علم الفارابي؛ فقد رُوِيَ عن مهاراته في الموسيقى قصصٌ غير معقولة^(٤). والذي لا شك فيه أن أبا نصر يعد من أهم الفلاسفة الإسلاميين؛ فهو مفكر علمي متمق، ومحل ومنظر بارع، أرسى قواعد علمية للموسوعات ودوائر المعارف، والتصنيف الموضوعي، والفلسفة، والطب، والسياسة، والموسيقى، وعلم الاجتماع، وعلم الفلك، والاستخلاص، والببليوجرافيا، والترجمة، وغير ذلك من العلوم والمعارف، حتى أصبح رائداً من رواد الفكر والمعرفة^(٥).

وعلى الرغم من ارتباط الفارابي بالمنطق اليوناني؛ إلا أن أتباعه للفلاسفة الإغريق لم يكن أعمى؛ فقد خالفهم في مواطن غير قليلة؛ إذ نقل الذهبي كتاباً لابن رشد عند ترجمته له وُسِمَ بكتاب "ما خالف فيه الفارابي أرسطو"^(٦) وهو لا يسير وراء أرسطو -

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٥، ص١٥٤.

(٢) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، كتاب الوافي بالوفيات، فريق المجلد الريمي - أبو الليث الزاهد الحموي، باعتناء: محمد عدنان البخيت ومصطفى الخياري (بيروت: جمعية المستشرقين الألمانية، ١٤١٢هـ)، ج٤، ص١٤٤. وذكر الزركلي أيضاً أن أبا نصر كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. خير الدين الزركلي، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ج٧، ص٢٠.

(٣) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٢٤، ص١٤٥.

(٤) تنسب إليه قصة مفادها أنه فكَّ عيادنا وركبها، ثم لعب بها، فضحك منها كل من كان في المجلس، ثم فكها وركبها تركيباً آخر وضرب بها فبكى كل من كان في المجلس، ثم فكها وغير تركيبها، وحرّكها فقام كل من كان في المجلس حتى البواب، فتركهم نياماً وخرج. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٥، ص١٥٥. وذكر البيهقي حكاية قريبة لهذه الحكاية للفارابي أيضاً في بلاطه المصاحب بن عباد. ظهير الدين أبو الحسن علي بن زيد، تاريخ حكماء الإسلام، تقديم وتحقيق مدوح حسن محمد (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٧هـ)، ص٤٢ - ٤٣. ورويت هذه الحكاية لغيره. وقد قال الصفدي عن قصته مع سيف الدولة: إن "هذه الواقعة ممكنة". الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٢٤، ص١٤٥.

(٥) للمزيد من الماطلة لسيرة الفارابي، وجوانب علمه، وما قيل عنه في القديم والحديث، وأبرز مؤلفاته، وما ألف عنه؛ انظر: أمين سليمان سيدو، الفارابي في آثار الدارسين العرب، مجلة عالم الكتب، مج١٥، ع٢٤ (رمضان - شوال ١٤١٤هـ)، ص١٨٤-١٩٧.

(٦) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢١، ص٣٠٩.

كما سبق - وإنما "يعرض لموضوعاته ومعانيه ويتعامل معها ككليات وماهيات مستقلة عن عباراتها وألفاظها ومصطلحاتها وبيئاتها الخاصة التي منها صدرت، ومناسبتها وقائلها ومعان خاصة بلا شوائب مادية"^(١). ويرى إحسان عباس أن صلة رسالة الفارابي "رسالة في قوانين الشعراء" التي نحن بصددتها بكتاب أرسطو "خفيفة" وأن ذلك لأسباب؛ منها: انغلاق بعض أجزاء الكتاب دونه، وأنه - أي الفارابي - غير منصرف للشعر والنقد^(٢). ويمكن إضافة سببين آخرين؛ أولهما: أن الفارابي لم يُرد أن يتحول إلى شارح لكتاب أرسطو؛ فهو يريد أن يضيف ما يراه. ولا يمكن الحكم على الفارابي بعدم فهمه أجزاء من كتاب أرسطو، إلا عندما يكون اختلافه مع هذا الكتاب أوقعه في تناقض، إلا أن نظريته تبدو مترابطة ومتماسكة، مع أن انغلاق كتاب أرسطو ليس تهمة للفارابي؛ بل لكتاب أرسطو الذي اتهم بالإيجاز "وعدم الإحكام في التأليف والغموض؛ لأن أرسطو كان يتخذ مذكرات للدرس يتكفل هو بشرحها في أثناء الإلقاء والمحاضرة. فلم يقصد تأليفها قصداً"^(٣).

وسبب آخر قريب بما ذكره عباس، وهو أن عدم انصرافه للشعر والنقد لا يعني أنه لا يراهما أهلاً لذلك؛ ولكن نظريته فلسفية أولاً وأخيراً، وليس من صالح مشروعه أن ينصرف إلى علم مستقصياً أجزاءه؛ فهو فيلسوف وليس ناقدًا أدبيًا. يقول الفارابي: "إلا أن الاستقصاء في مثل هذه الصناعة يذهب بالإنسان في نوع واحد من الصناعة وفي جهة واحدة. ويشغله عن الأنواع والجهات الأخرى"^(٤). ونظريته في المحاكاة لا يُعْمَلُها في الشعر والنقد وحسب؛ بل في السياسة والاجتماع وغيرهما، ويمكن القول: إنه ناقد ثقافي لو استخرجنا من مشروعه الثقافي نقده للأنساق.

ويرى بعض الباحثين أن آراء الفارابي لم تدع وتنتشر بسبب علاقتها الجوهرية

(١) محمد فتحي عبد الله، مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور (الإسكندرية: دار الوفاء، دت)، ص ١٥٢ .

(٢) انظر: إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري (بيروت: دار الثقافة، ١٤١٢هـ) ص ٢١٦ . ويرى ذلك أيضاً عبد الجبار داود البصري؛ إذ يشير إلى أن صلة آراء الفارابي في نظرية المحاكاة بأرسطو "واهية" . عبد الجبار داود البصري، "مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في الشعر" ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية (بغداد: مطابع دار الحرية، ١٩٧٥-١٩٧٦)، ص ٢٩٦ .

(٣) أرسطو طاليس، فن الشعر مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٢) ص ٣٨ .

(٤) الفارابي، رسالة في قوانين صناعة الشعراء، ص ١٥٨ .

بالفلسفة اليونانية؛ مما جعله - أي الفارابي - مَنظراً للشعر في كل اللغات وليس للشعر العربي تحديداً^(١).

ثانياً - المحاكاة عند الفلاسفة اليونانيين

لم يكن أرسطو أول من قال إن الشعر محاكاة؛ إذ يرى محمد سليم سالم أن ذلك كان "قولاً سائداً في بلاد اليونان"^(٢)، ويبين مصطفى الجوزو أن هذا الحديث عن المحاكاة ورد لأول مرة في الجزئين الثاني والعاشر من كتاب الجمهورية لأفلاطون، وأردف "وإن كان ينسب الكلام لسقراط"^(٣). فمن الواضح أن هذا المفهوم يسبق أرسطو وربما أفلاطون، وإن كان قد اختمر في كليهما. كما أن الرجلين كليهما يؤمنان أن الفن محاكاة، ويختلف مفهوم المحاكاة بين فكريهما.

المحاكاة عند أفلاطون

هاجم أفلاطون الشعراء في كتابه "الجمهورية" لغوايتهم، ولمحاكاتهم لما عدّه أفلاطون مجرد مظاهر شكلية للطبيعة، ولتجاهلهم للمثُل الحَقّة التي ليست هي سوى انعكاس لها^(٤). وليست المحاكاة عند أفلاطون إلا ضريباً من اللعب والعبث. وهي تبتعد كثيراً عن الحقيقة والعقل، ولا تتوجه نحو غاية سليمة، والفن القائم عليها هو، حسب ما نقل أفلاطون عن سقراط، وَضِيعٌ ينكح وضیعة، فيولدها نسلاً وضيعةً. "فالفنون جميعاً، والشعر منها، مواليد وضیعة في رأيه"^(٥). كما أن الشعر "يفذّي ويسقي الأهواء والانفعالات"^(٦). فافلاطون يحتقر المحاكاة، ويحتقر الفنون جميعاً، وعندما تركز الفنون على المحاكاة فإنها تكون أكثر وضاعة، ولا سيما أن "جميع أنواع المحاكاة تفسد أذهان السامعين"^(٧).

(١) انظر مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية)، ١، (بيروت: دار الطليعة، ١٤٠٨هـ)، ص ٢٠٥.

(٢) أبو الوليد بن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، ومعه جوامع الشعر للفارابي، تحقيق وتعليق: محمد سليم سالم (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٣٩١هـ)، ص ١١.

(٣) مصطفى الجوزو، نظريات الشعر، ١، ص ٨٩.

(٤) مجدى وهبة، معجم مصطلحات الأدب (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٤)، ص ٢٤١.

(٥) نقله عن: ديفيد ديتشس، مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، ترجمة: محمد يوسف نجم، مراجعة: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٦٧)، ص ٢٤. قد تكون هذه الجملة لسقراط، كما نقل أفلاطون، ولكن المهم أن أفلاطون يرى الرأي ذاته.

(٦) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس، تحقيق: محمد سليم سالم، ص ١٩.

(٧) ديفيد ديتشس، مناهج النقد الأدبي، ص ٢٨.

المحاكاة عند أرسطو

مفهوم المحاكاة عند أرسطو في "فن الشعر" ردّ على ما قاله أفلاطون؛ فهو يرى أن مبدأ كل الفنون يقوم على محاكاة الطبيعة لا بوصفها شكلاً أو مثلاً؛ وإنما لما فيها من مظاهر عامة دائمة تصلح لكل زمان ومكان، وذلك ما يميز الفنان أو الشاعر في رأيه عن المؤرّخ الذي لا يهتم إلا بدقائق الأمور وحوادثها التفصيلية. ثم إن أرسطو يقصر المحاكاة على الفنون الجميلة والنافعة على سواء، ولا يُعمّم المحاكاة في كل شيء كما فعل أفلاطون^(١). وبينما يعدّ أفلاطون "محاكاة الفنون الجميلة للأشياء أقلّ مرتبة من العلم ومن الصناعة؛ لأن فيها بعداً عن إدراك جوهر الحقائق، ولأن جهدها ينحصر في نقل مظاهرها وخيالاتها الحسية"^(٢)، يرى أرسطو "المحاكاة أعظم من الحقيقة ومن الواقع. والفنون عند أرسطو تحاكي الطبيعة، فتساعد على فهمها. فالفن - شأنه شأن النظم التهذيبية والتربوية - يكمل ما لم تكمله الطبيعة. والفن يُنمّ ما تعجز الطبيعة عن إتمامه؛ لأنه في محاكاته يكشف عما ينقصها. والفن يجارى الطبيعة، ويهدف إلى أغراض، وله مناهج وفكرة يقصد من ورائها إلى إكمال ما في الطبيعة بوسائلها"^(٣). المحاكاة عند أرسطو غريزة في الإنسان^(٤)، وهي التي تميز الفنون الجميلة بوجه عام، ولا يرى أن التقليد نقص في الإنسان، بل هو أمرٌ غريزي، وجالبٌ للذة.

ومع أن أرسطو لم يعرف المحاكاة، ولم يبين لها وجهاً غير ما بينه أستاذه؛ إلا أن المعلم الأول رام نقض آراء أستاذه، ودافع عن الفن الذي بيّن أنه يقوم على المحاكاة كما مرّ، ونفى عن الفن تهمة العبثية والضرر، مؤكداً أنه نافع ذو غاية سليمة، وأنه ليس من المفيد أو المرغوب فيه كبت الشعور أو قتل الأحاسيس، وينبغي أن نتحكم فيها^(٥)، كما أنه يؤدي أحياناً إلى التطهير^(٦). فالمحاكاة التي تمثل جوهر الفن في رأي هذين الحكيمين تكسب الفن فتيته وتميزه في رأي أرسطو، وتهبط بالفن إلى درجة الوضاعة والحقارة في رأي أستاذه الذي محض الفن والمحاكاة على السواء هذه الصفة.

(١) محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث (القاهرة: نهضة مصر، دت)، ص ٢٨.

(٢) محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص ٢٨ - ٢٩، ص ٤٨.

(٣) محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص ٤٨.

(٤) يرى أرسطو أن "غريزة المحاكاة طبيعية فينا". أرسطوطاليس، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص ١٣.

(٥) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، ص ١٩.

(٦) شكرى عياد، كتاب أرسطوطاليس في الشعر، ص ٣٦.

ثالثاً: المحاكاة عند الفارابي

مفهوم المحاكاة

ذكرت ألفت محمد كمال عبد العزيز أنه مما يستوقف "الباحث أن كلا من الفارابي وابن سينا حرص على أن يقدم تعريفاً يحدد فيه فهمه للمحاكاة، في الوقت الذي لا يقدم فيه أرسطو - في أي موضع من كتابه "فن الشعر" - تعريفاً ما للمحاكاة"^(١). ويؤيد رأي ألفت عبد العزيز، عبد الحميد جوده الذي يرى أن التعريف الذي أعطاه الفارابي للشعر يصدق على المحاكاة، ويتهم مصطفى الجوزو الذي قرر أن الفارابي لا يعرف المحاكاة^(٢) بأنه حكم سريع^(٣). وعندما نبحث عن تعريف واضح للمحاكاة عند الفارابي، لا نجد، إلا أن حديثه عن وسائل المحاكاة، وغيرها من توصيفات للمحاكاة يبين مفهومه للمحاكاة. أما تعريفه للشعر والأقاويل الشعرية فلا يمكن أن يكون تعريفاً للمحاكاة، بالمعنى المنطقي أو العلمي لكلمة تعريف.

يقول الفارابي: "ومن هذه المحاكاة ما هو أتم محاكاة، ومنها ما هو أنقص محاكاة. والاستقاء في الأتم منها، والأنقص إنما يليق بالشعراء وأهل المعرفة بأشعار لسان ولغة لغة، ولذلك ما يخلو عن القول فيها لأولئك - ولا يظن ظاناً أن المغلط والمحاكي قول واحد، وذلك أنهما مختلفان بوجوه: منها أن غرض المغلط غير غرض المحاكى؛ إذ المغلط هو الذي يفلط السامع إلى تقيض الشيء حتى يوهمه أن الموجود غير موجود، وأن غير الموجود موجود. فأما المحاكى للشيء فليس يوهم النقيض، بل الشبيه"^(٤). فهو يجعل الأقاويل المحاكية نوعين: أتم، وأنقص، ويخص الاستقصاء بالمحاكاة التامة، كما يخص الشعر والمعرفة به بالمحاكاة الأنقص. وعليه؛ تكون المحاكاة في الشعر غير تامة، وهو في هذا يفارق أرسطو من ناحية، ويقاربه من ناحية أخرى: يفارقه في أن الاستقصاء تستعمل فيه المحاكاة الأتم، مع أن أرسطو ينفي أن تكون المقالة الطبية الموزونة شعراً، لأنها تقتصر على المحاكاة، وهذا يعني أنه ينفي المحاكاة عن الأمور التي فيها استقصاء. ويقاربه في أنه جعل المحاكاة الشعرية غير تامة؛ لأن أرسطو يجعل هذه

(١) ألفت محمد كمال عبد العزيز، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ٨٢.

(٢) الجوزو، نظريات الشعر، ص ٩٥.

(٣) انظر: عبد الحميد جوده، التخيل والمحاكاة في التراث الفلسفي والبلاغي (طرابلس: دار الشمال، ١٩٨٤)، ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٤) الفارابي، رسالة في قوانين صناعة الشعراء، ص ١٥٠.

المحاكاة تخضع لمبدأ الاختيار والضرورة والرجحان^(١). ويفرّق نصُّ الفارابي السابق بين المُغَلِّط والمحاكى فى الغرض؛ فالأول يوهّم ويقنع القارئ بوجود أشياء لا وجود لها حقيقة، أما المحاكى فلا يقدم الشئ كما هو؛ بل يقدم شبيهه الموجود فى الواقع. فالفارابي جعل المحاكاة مرادفة للتشبيه؛ فابتعد بعض الشئ عن مفهوم أرسطو للمحاكاة؛ لأن المحاكاة فى نظر أرسطو - كما يقول محمد سليم سالم - ابتعدت عن مفهوم أفلاطون حين كانت تعنى التقليد؛ ولم تُعدّ مجرد نقل آلى، أو يكاد يكون آلياً، ولو بلغ الذروة فى دقة النقل؛ ولأنه إلهامٌ خلاق، به يستطيع الشاعِر أن يوجد شيئاً جديداً، على الرغم من استخدامه لظواهر الحياة وأعمال البشر. فالشعر إن هو إلا تبيين وإبراز لكل ما هو دائم وعام وحقيقى فى حياة الإنسان وأفكاره، ويبين سالم أنه لما ترجم كتاب فن الشعر لأرسطو؛ لم يستطع أحد أن يتيين المعنى الدقيق لكلمة محاكاة كما حدده أرسطو؛ فخلطوا بين التمثيل والتشبيه والمحاكاة^(٢).

وبينما يهاجم أحد الفيلسوفين اليونانيين الشعر والمحاكاة، ويدافع الآخر؛ يقف الفارابي موقفاً يتسم "بالحياد"^(٣)؛ فهو يرى الشعر والفلسفة متوازيين؛ إذ الشعر لا يقدم حقيقة مشوهة أو ناقصة، وإنما يقدم الحقيقة مخيلة. ومن ثم؛ فإذا كنا وجدنا أفلاطون يحط من شأن الشعر لأنه محاكاة؛ فإن الفارابي يرد للشعر اعتباره، ويقدره معرفياً؛ لأنه وسيلة من وسائل تقديم المعرفة لاعتماده على هذه المحاكاة^(٤).

ويُعدُّ الفارابي المحاكاة جوهرَ الشعر؛ يقول: والقول إذا كان مؤلفاً مما يحاكى الشئ، ولم يكن موزوناً بإيقاع، فليس يُعدُّ شعراً، ولكن يقال هو قول شعري... وأعظم هذين فى قوام الشعر وجوهه عند القدماء المحاكاة وعلم الأشياء التى بها المحاكاة، وأصغرها الوزن. فالمحاكاة أهم من الوزن فى الشعر، وعندما يتجرد قول من الوزن، ويتصف بالمحاكاة فإنه يسمى قولاً شعرياً، وكأنه لا يخرج عن مملكة الشعر. وعندما يعد الفارابي أصناف أشعار اليونانيين؛ يُعرِّف الإيفيجاناساوس بأنه "نوع من الشعر أحدثه علماء الطبيعيين، وصفوا فيه العلوم الطبيعية"، ويرى أن هذا النوع "أشد أنواع الشعر مباينة لصناعة الشعر"^(٥). فهو يرى المحاكاة جوهر الشعر وليس الوزن، وينعت

(١) الجوزو، نظريات الشعر ١، ص ٩٤ .

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس، تحقيق: محمد سليم سالم، ص ٥٧ .

(٣) الجوزو، نظريات الشعر ١، ص ٩٥ .

(٤) الفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ١٠٩ .

(٥) الفارابي، رسالة فى قوانين صناعة الشعراء، ص ١٥٥ .

هذا النوع من الشعر بأنه مباين لصناعة الشعراء بسبب ضالة المحاكاة التي يَعدُّها جوهر الشعر. ويلوم الجمهور وكثيراً من الشعراء حيث "يرون أن القول شعر متى كان موزوناً مقسوماً بأجزاء ينطق بها في أزمنة متساوية، وليس يبالون كانت مما يحاكي الشيء أم لا"^(١). وهذا الرأي مطابق لرأى أرسطو حين يقول: "على أن الناس قد اعتادوا أن يقرنوا بين الأثر الشعري وبين الوزن، فيسموا البعض شعراء إيليجيين والبعض الآخر شعراء ملاحم؛ فإطلاق لفظ "الشعراء" عليهم ليس لأنهم يحاكون؛ بل لأنهم يستخدمون نفس الوزن". ثم يقول: "والواقع أن من ينظم نظرية في الطب أو الطبيعة يسمى عادة شاعراً"^(٢). ورغم ذلك؛ فلا وجه للمقارنة بين هوميروس وأبنا ذوقليس إلا في الوزن. ولهذا يخلق بنا أن نسمي أحدهما (هوميروس) شاعراً، والآخر طبيعياً أولى منه شاعراً. فهو ينتقد إطلاق لفظ "الشعراء" على من يستخدم الوزن دون المحاكاة، كما أن المنظومات العلمية لا يمكن أن يعد ناظمها شاعراً؛ بل هو عالم وحسب.

فالفارابي الذي جاء بنظريته عن المحاكاة في وقت كانت النظرية الشعرية العربية تحتاجها؛ استفاد بشكل كبير من رأى أرسطو في هذا الجانب. فالمحاكاة أدخلت إلى مملكة الشعر ما تجرد من الوزن، وأخرج من هذه المملكة المنظومات العلمية التي ظلت تحت مظلة الشعر؛ فالمحك الأول هو المحاكاة، أما الوزن فهو أصغرهما.

يرى الفارابي أيضاً أن محاكاة الأمور قد تكون بفعل، أو بقول. والمحاكاة بقول تعنى "أن يؤلف القول الذي يضعه أو يخاطب به من أمور تحاكي الشيء الذي فيه القول. ويلتمس بالقول المؤلف مما يحاكي الشيء تخييل ذلك الشيء، إما تخييله في نفسه، وإما تخييله في شيء آخر؛ فيكون القول المحاكى ضربين: ضرب يخيل الشيء نفسه، وضرب يخيل وجود الشيء في شيء آخر"^(٣). وستعود للمحاكاة بفعل عند الحديث عن الشعر والفنون الأخرى.

ورأى الفارابي يبين أن التخيل هو هدف المحاكاة (كما سيأتي) مما يجعل المحاكاة القولية تنقسم إلى قسمين: محاكاة تُخَيِّلُ الشيء نفسه مباشرة، وأخرى تُخَيِّلُ وجود الشيء في شيء آخر، وهي المحاكاة غير المباشرة. ويتحدث عن الفكرة ذاتها في إطار أوسع يشمل المحاكاة القولية والفعلية؛ فيقول: "وكما أن الإنسان إذا حاكى بما يعمل شيئاً ما ربما عمل ما يحاكي به نفسه، وربما عمل مع ذلك شيئاً يحاكي ما يحاكيه

(١) أبو نصر الفارابي، كتاب الشعر، تحقيق: محسن مهدي، مجلة شعر، ع ١٢ (خريف ١٩٥٩)، ص ٩٢.

(٢) أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ص ٦.

(٣) الفارابي، كتاب الشعر، ص ٩٣.

(فإنه ربما عمل تمثالا يحاكي زيدا، وعمل مع ذلك مرآة يرى فيها تمثال زيد) كذلك نحن ربما لم نعرف زيدا فتري تمثاله فتعرفه بما يحاكيه لنا لا بنفس صورته، وربما لم نر تمثالا له نفسه، ولكن نرى صورة تمثاله في المرآة، فتكون قد عرفناه بما يحاكي ما يحاكيه، فتكون قد تابعدنا عن حقيقته بمرتبتين^(١).

ويبين محمد سالم عند تعليقه على رأى الفارابي هذا فى كتاب جوامع الشعر بأن الفارابي ينقل عن أفلاطون عندما يقول فى كتابه الجمهوريّة: "فأنت تُطلق اسم المُقلّد على صانع شيء يحتل المرتبة الثالثة بالنسبة إلى الطبيعة الحقّة للأشياء... وإذن فهذا يصدق أيضاً على الشاعر التراجيدى ما دام مُقلّداً، فهو إذن، ومعه كل المقلدين، يحتلُّ المرتبة الثالثة بالقياس إلى عرش الحقيقة"^(٢).

ولكن ألّفت عبد العزيز تنقّض هذا الرأى؛ لأن "أفلاطون ينظر إلى المحاكاة الشعرية فى إطار نظريته فى المُثُل على أنها تقليد مشوه أو زائف للحقيقة، لأنها - أى المحاكاة - تبعد عن الحقيقة برتبتين، فهى بعبارة أخرى محاكاةٌ لمحاكاة، أى محاكاة لظلال الأشياء فى عالم المُثُل. أما الفارابي فإنه لا ينظر إلى المحاكاة الشعرية من حيث علاقتها بالحقيقة على هذا النحو الذى يجعلها تقليداً أو محاكاة للمحاكاة، ذلك أنه عندما يفاضل بين طريقتى المحاكاة (المباشرة وغير المباشرة) يبدو منحازا للمحاكاة بالأمر الأبعد... فضلا عن أن الفارابي حين يقارن بين الشعر - كمحاكاة - والحقيقة، فهو يناظر بينهما، ولا يجعل الشعر (أو المحاكاة) ظلّالا باهتة للحقيقة، ويبدو ذلك واضحا فى تمثيله لنوعى المحاكاة بالحد والبرهان فى الأقاويل العلمية"^(٣) وتستشهد برأى الفارابي: "... فيكون القول المحاكى ضريين: ضرب يخيلُ الشئ نفسه، وضرب يُخيّل وجود الشئ فى شئ آخر كما تكون الأقاويل العلمية؛ فإن أحدهما يعرف الشئ فى نفسه مثل الحد، والثانى يعرف الشئ فى شئ آخر مثل البرهان"^(٤).

وواضح أن الفارابي استفاد من أفلاطون فى تقسيمه وليس فى جوهر فكرته، وهو يقرّر فى موضع آخر أن "خيال الإنسان المرئى فى الماء هو أقرب إلى الإنسان فى الحقيقة من خيال تمثال الإنسان المرئى فى الماء"^(٥)، ولكن الفارابي لا يقيم المحاكاة

(١) الفارابي، كتاب الشعر، ص ٩٤ - ٩٥ .

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الشعر، تحقيق: محمد سليم سالم، ص ١٧٥ .

(٣) ألّفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ١٠٨ .

(٤) الفارابي، كتاب الشعر، ص ٩٣ .

(٥) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، السياسة المدنيّة الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزى نجار

(بيروت: دار المشرق، ١٩٩٢)، ص ٢٢ .

حسب علاقتها بالحقيقة؛ إذ يرى أن للشعر منطقة الذي يحتم أن تكون المحاكاة بالأمر الأبعد أتم، ولو كانت المحاكاة للحقيقة؛ فإن المحاكاة لا بُدَّ أن تكون للأمر الأقرب. وعلاقة الشعر بالحقيقة علاقة مناظرة وليست علاقة شبه باهت. فهو يبين أن الطبيعة الشعرية للشعر تستوجب أن يكون بين أطراف المحاكاة شيء من عدم التشابه لإحداث توتر لغوي انفعالي يهب الشعر فنيته.

ويرى البصرى أن التأثير الأفلاطوني يفوق التأثير الأرسطي في نظرية الفارابي؛ إذ تأثر الفارابي عند الربط بين الرسم والشعر بأفلاطون، وكذلك الربط بين التشبيه والمرأة إضافة إلى آرائه في نظرية "الفيض" وغيرها^(١). والحقيقة أن الفارابي كَوَّنَ نظريته المتكاملة، والتي يحمل بعضها بعضاً من آراء من الصعب تحديد مصادرها؛ لأنه لا يأخذ رأياً لأفلاطون فينقله، وإنما يُخضعُ رأى أفلاطون وأرسطو لنظريته عندما تكون نظريته بحاجة إلى هذا الرأي.

المحاكاة بين الشعر والفنون الأخرى

ناظر أرسطو بين الشعر والفنون الأخرى ليقرر أنها جميعاً إنما تصور جوهر الأشياء لا مظاهرها، يرد بذلك على أستاذه أفلاطون^(٢). ويتضح أثر الفكرة السابقة في الترجمة العربية لفن الشعر لأرسطو؛ حيث يذكر متى بن يونس أنه "كما أن الناس قد يشبهون بألوان وأشكال كثيرة... جميعها تأتي بالتشبيه والحكاية باللحن والقول والنظم"^(٣). فهذه العلاقة بين الشعر والفنون الأخرى عرفها أصحاب المدرسة الإسلامية الأرسطية، التي كان الفارابي أحد أعضائها؛ فقد ذكر أن محاكاة الأمور قد تكون بفعل أو بقول، كما سبق، والذي بفعل ضربان: أحدهما أن يحاكي الإنسان بيده شيئاً ما (مثل أن يعمل تمثالاً يحاكي به إنساناً بعينه أو شيئاً غير ذلك) أو يفعل فعلاً يحاكي به إنساناً ما أو غير ذلك^(٤). فالمحاكاة جوهرُ الفنون كلها، وتختلف هذه الفنون في وسائل المحاكاة وأدواتها. فالاختلاف يكون في مادة الصناعة؛ فالشعر يصنع باللغة، والرسم بالألوان، والموسيقى بالإيقاعات والنغمات. ويكون الاتفاق في صورة المحاكاة وأغراضها وتأثيرها على المتلقى كما سيأتى. وليس الهدف أن ينسخ الفنان ويُقلد، بل أن يخلق؛ حيث يقول عن الأقاويل الكاذبة (الشعرية) أن منها "ما يُوقَعُ في ذهن

(١) عبد الجبار داود البصرى، "مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في الشعر"، ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٢) محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، د-ت) ص ١٥٩.

(٣) أرسطوطاليس، فن الشعر، نقل أبي بشر متى بن يونس القناني من السرياني إلى العربي، حقق نصوصه:

عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣) ص ٨٦.

(٤) الفارابي، كتاب الشعر، ص ٩٣.

السامعين الشيء المُمَثَّر عنه بدل القول، ومنها ما يُوقَّع فيه المحاكى للشيء - وهذه هي الأقاويل الشعرية^(١)، فليس الهدف نسخها؛ وإنما خلق الشبيه المحاكى، ولا سيما أن الفارابى منحاز للمحاكاة بالأمر الأبدي.

يقول الفارابى: "إن بين أهل هذه الصناعة وبين أهل صناعة التزييق مناسبة، وكأنهما مختلفان فى مادة الصناعة، ومتفقان فى صورتها وفى أفعالها وأغراضها؛ أو نقول: إن بين الفاعلين والصورتين والغرضين تشابهاً، وذلك أن موضع هذه الصناعة الأقاويل، وموضع تلك الصناعة الأصباغ، وإن بين كليهما قرْباً، إلا أن فعليهما جميعاً التشبيه، وغرضيهما إيقاع المحاكيات فى أوهام الناس وحواسهم". فالفارابى يجعل المحاكاة رابطاً يربط الفنون الجميلة ببعضها، حتى وإن اختلفت مواد الصناعة. كما أن الهدف مشترك بين هذه الفنون "إيقاع المحاكيات فى أوهام الناس وحواسهم" وهذا الربط مستمد من المدرسة اليونانية ولا سيما أرسطو الذى ساوى بين الشعراء والرسامين فى المحاكاة^(٢)، وهو، كما سبق، يجعل المحاكاة خَلْقاً وليس نَسْخاً؛ فيطالب عند كتابة المأساة أن تسلك طريقة الرسامين المهرة الذين إذا أرادوا تصوير الأصل رسماً أشكالاً أجمل، وإن كانت تشابه الصور الأصلية^(٣).

فالفارابى مثل أرسطو يرى الفن محاكاة سواء ما كان شعراً أو رسماً، وهو - أى الفن - لا يطابق الواقع، ولكنه يوازيه^(٤)، كما يوازى الرسم الواقع أيضاً؛ فالعلاقة بين الفنون عموماً والواقع علاقة تشبيهية، ولكنه - كما سبق - تشبيهة خلاق. ومع ذلك؛ لم يشر الفارابى إلى أن الشعر يمكن أن يتجاوز ما هو ممكن إلى ما ينبغي أن يكون، إلا أن الفكرة الأهم أن المحاكاة عنده "ليست مجرد نقل فوتوغرافى للطبيعة أو الواقع، وإنما هى تصوير لما يمكن حدوثه^(٥)، وليس ما ينبغي حدوثه.

غاية المحاكاة

وردت كلمة التخيل بالصورة الاصطلاحية التى عرفت عند الفارابى وغيره بفعل الترجمات عن اليونانية، ومعنى المفردة - حسب عبد الرحمن بدوى - "التجميل"^(٦) وترجمها شكرى عياد "التبجيل"^(٧)؛ مما يجعل مفردة التخيل "بنت العقل العربى

(١) أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة: عبد الرحمن بدوى، ص ٨ .

(٢) أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة: عبد الرحمن بدوى، ص ٤٣ .

(٣) ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ٨٥ .

(٤) ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ٩٥ .

(٥) أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة: عبد الرحمن بدوى، ص ٩٤ .

(٦) الجوزى، نظريات الشعر ١، ص ١١٥ .

الإسلامي^(١)، فهي وإن ترجمت عن أرسطو، إلا أن ما بُثَّ فيها من روح، كان عربيًا إسلاميًا.

يجعل الفارابي التخيل غاية المحاكاة؛ فالمحاكاة ضرب من التصوير، والتخيل إحياء بواسطة التصوير^(٢). فالتخيل يُركِّز على الإحياء أو إحداث الأثر في المتلقى، أو كما سماه جابر عصفور الاهتمام بـ"سيكولوجية التلقى"^(٣). ولا يقتصر اهتمام الفارابي على سيكولوجية التلقى؛ بل يهتم أيضا بسيكولوجية الإبداع عندما يتحدث عن اختلاف الناس في التكميل والتقصير، وأن ذلك يعرض "إما من جهة الخاطر، أو من جهة الأمر نفسه"، ويُبيِّن أن الخاطر "ربما لم يساعده في الوقت دون الوقت، بسبب بعض الكيفيات النفسية"^(٤).

والتخيل الذي هو غاية المحاكاة يُحدِّثُ أحد أمرين: اللذة والمتعة، أو التأثير في سلوك المتلقى، ومن ثم توجيه أفعاله إلى الوجهة التي تُمكنه من تحقيق الغاية القصوى من وجوده، وهي السعادة. وكلتا الغايتين نافعة في نظر الفارابي. وهذا يربطنا بالخلاف بين أرسطو وأفلاطون بشأن غاية الشعر؛ إذ يرى أرسطو أن اللذة هي هدف الشعر وجميع الفنون الجميلة، وهي لذة سامية؛ فهو يحاول فصل النظرية الجمالية عن النقد الأخلاقي، أما أفلاطون فيهاجم الهجاء من ناحية أخلاقية، لكن أرسطو يأخذ الجانب الفني؛ فالفن يجب أن يمثل العام لا الشاذ^(٥)، واستمر هذا الخلاف في العصور الوسطى، بل إنه ظل حتى يومنا هذا.

وقد أسبق أبو زكريا الرازي على اللهو أو اللذة هدفا فكريًا؛ إذ يقول: فإنه ينبغي أن يكون نيلنا وإصابتنا من اللهو والسرور واللذة لا أنها لها لنفسها، بل لكي نتجدد ونقوى به على العدو في فكرنا وهمنا اللذين بهما تبلغ مطالبنا^(٦). فاللذة هدف مرحليٍّ لهدفٍ أسمى. كما أن اللذة التي تتحقق بالتخيل ليست محصورة في الشعر؛ بل في سائر الفنون القائمة على المحاكاة.

(١) الجوزي، نظريات الشعر، ١، ص ١١٤.

(٢) الجوزي، نظريات الشعر، ١، ص ١١٦.

(٣) جابر أحمد عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي (القاهرة: دار المعارف، دت)، ص ٥٦.

(٤) الفارابي، رسالة في قوانين صناعة الشعراء، ص ١٥٦.

(٥) انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، ص ١٢ - ١٦.

(٦) أبو بكر بن محمد زكريا المعروف بالرازي، رسائل فلسفية مضاف إليها قِطْعًا من كتبه المفقودة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الأفاق الجديدة (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٤٠٠)، ص ٦٢.

ويحرص الفارابي على جعل اللذة هدفاً سامياً ينبغي تحقيقه؛ يقول في حديثه عن الطراغوديا: "توَع من الشعر يلتذ به كل من سمعه من الناس أو تلاه، يذكر فيه الخير والأمور المحمودة المحروص عليها ويُمدَحُ بها مدبرو المدن"^(١). ولكنه لا يرى اللذة هي الهدف الأوحد، بل إنه يبين خطورة طغيان اللذة والمتعة، واستئثارها باهتمام الناس، ويحدث ذلك "عندما يسود فكر المدن الظالمة أو الجاهلية، الذي يضلُّ السبيلَ إلى السعادة الحقّة أو يجهله، فيخفق في تحقيقها للناس، ومن ثم يصور هذا الفكر الفاسد الأشياء المتعبة على أنها الشقاوة، والراحة وأصناف اللعب على أنها هي السعادات؛ لأن أفعالها تشبه السعادة الحقّة، فيتحولون إلى طلب أفعالها، كما يمجّز مثل هذا الفكر عن إدراك الدور الحقيقي للفن عامة، وللشعر بشكل خاص. فيظن أن الراحة التي يقدمها جانب اللعب في الشعر هي المقصد الأول من هذا الفن، ومن هنا يميل هذا الفكر بالناس إلى طلب الأقاويل التي من شأنها أن تستعمل في اللعب فقط، أو ما يحقق الراحة التي يظن بها أنها هي السعادة الحقّة - وذلك ما حدث في عصر الفارابي - وترتب على هذا أن يتجه الجمهور نحو أفعال هذا الجانب، وينصرفوا عن الأمور التي يمكن أن ينالوا بها السعادة الحقّة. ومن ثم ينحرف الفن - بما في ذلك الشعر - ويأتي بما تنهى عنه الشرائع. ولهذا أصبح التخيل - مردّولاً عند أهل الخير في عصره بشكل يكلفه عناء كبيراً في توضيح أهمية الفن وجدواه للفضلاء وأهل الخير من أبناء عصره"^(٢).

هذه الرؤية تُقرّبُ الفارابي من أفلاطون؛ إذ يبدو أنه حاول أن يوفق بين رأيه ورأى أرسطو في هذا الجانب؛ فهو يرى أن التركيز على جانب الإمتاع في الفن يؤدي إلى تفرّغه من قيمته الحقيقية، وربما أدى ذلك إلى انصراف الناس إلى أمور اللهو ظناً منهم أنها تحقق السعادة الحقّة. وهو يسوغ موقف من سماهم «أهل الخير» في احتقارهم للتخيل الذي أصيب بالانحراف من جانب المنفعة واللذة معاً، إلى جانب اللذة المطلقة. ويذهب الفارابي في هذا الاتجاه بعيداً حيث يرى أن "التخيل والمحاكاة بالمثالات هو ضرب من ضروب تعليم الجمهور والعامة لكثير من الأشياء النظرية الصعبة لتحصل في نفوسهم رسومها بمثالاتها"^(٣). ولا يجعل الفارابي للشعر غاية تعليمية وحسب؛ بل يرى

(١) الفارابي، رسالة في قوانين صناعة الشعراء، ص ١٥٣ .

(٢) نقلته ألفت عبد العزيز عن كتاب الموسيقى الكبير للفارابي. ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ١٤٥ .

(٣) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته، ومراتب أجزائها، والموضع الذي منه ابتداء وإليه انتهى، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١)، ص

ضرورة اهتمامه بالجانب الأخلاقي، وينتقد الشعر العربي لاعتماده على "النهم والكدية"^(١).

فالتخيل عند الفارابي لا يحقق اللذة وحسب، ولا يجب أن يحصر في جانب اللذة؛ بل يجب أن يسمو بالمتقى؛ لأن الأقاويل "تخيل الحسن في الشيء أو القبح فيه أو الجور أو الخسة أو الجلالة. فإن الإنسان كثيراً ما تتبع أفعاله تخيلاتِه، وكثيراً ما تتبع ظنّه أو علمه، وكثيراً ما يكون ظنه أو علمه مضاداً لتخيله فيكون فعله بسبب تخيله لا بحسب ظنه به أو علمه. فلذلك صار الغرض المقصود بالأقاويل المخيلة أن تنهض بالسامع نحو فعل الشيء الذي خيل له فيه أمرٌ ما"^(٢). فهذه القوة التخيلية للأقاويل التي تجعل الأفعال تتبع التخيلات حتى لو تعارض التخيل مع الظن أو العلم تُحتّم، بحسب رأى الفارابي، من ألا تستغل هذه القوة في بثّ الشرّ أو إثارة الفرائز الضارة^(٣). وكأنه يحذر مما وصف به أفلاطون الشعر عندما قرر أنه يفتنى ويسقى الأهواء والانفعالات التي يجب أن تموت جوعاً، في حين رد أرسطو أنه ليس من المفيد أو المرغوب فيه كبت الشعور أو قتل الأحاسيس^(٤)، فقرر أرسطو نظريته الشهيرة "التطهير".

المحاكاة والإقناع

جعل الفارابي المحاكاة أهم عنصر في التفريق بين الشعر والخطابة؛ لأن المحاكاة هي مصدر التخيل كما سبق، والتخيل "مثل العلم في البرهان، والظن في الجدل، والإقناع في الخطابة"^(٥)، وهو يجيز أن تستعمل "الخطابة أشياء من المحاكاة يسيراً، وهو ما كان قريباً جداً واضحاً مشهوراً عند الجميع"، والخطيب الذي يستعمل "المحاكاة أزيد مما شأن الخطابة أن تستعمله... لا يوثق به" فهو يطالب الخطيب أن يستعمل

(١) نسب ابن رشد هذا الاتهام للفارابي "النهم والكربة". ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، ص ٦٧. وترجمها شكرى عياد "الكدية" بدلاً من "الكربة". أرسطوطاليس، في الشعر، نقل أبي بشر متى بن يونس القنائى، حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية، شكرى محمد عياد (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٨٦هـ)، ص ١٩٥. واختارات ألفت عبد العزيز ترجمة عياد. ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ١٥٢. وهو اختيار مناسب، إذ لا معنى لكلمة "كربة" ولا تقيد شيئاً، في حين أن كلمة "كدية"، تدل على الأدب الذي يحمل هذا الاسم "آدب الكدية" وتدلل على الشعر الذي يهدف للتكسب، وإن لم يسم بذلك.

(٢) الفارابي، كتاب الشعر، ص ٩٤.

(٣) ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ١٥٢.

(٤) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، ص ١٩.

(٥) الفارابي، كتاب الشعر، ص ٩٣-٩٤.

التخيل من أجل الإقناع، وكأنه يشير إلى ما يسمى "القوة الإقناعية للتخيل"^(١). كما أن الشعر الموزون المتضمن قدرًا من المحاكاة هو "قولٌ خطبيّ عُدلَ به عن مناجاة الخطابة"^(٢). فنحن إزاء مصطلحين جديدين "القول الشعري" وهو الكلام المنشور الذي تضمن قدرًا من المحاكاة والتخيل دون وزن، و"القول الخطبيّ" الذي وزن إلا أن الإقناع فيه كان أزيد من القدر المقبول، ولا يُعرَفُ المقدار المقبول، وهو "أمر لا يوضحه الفارابي"^(٣).

ورأى الفارابي استمرارًا لموقفه من المحاكاة التي يراها أهم عنصرى الشعر؛ إذ إن خلو الشعر من الوزن لا يجعله خارج مملكة الشعر إن كان مُحَيَّلًا، في حين أن الوزن لا يشفع للقول أن يكون شعرا عندما يخلو من المحاكاة؛ فيصبح "قولا خطبيًا".

فالفارابي يجعل المحاكاة والإقناع وسليتي تقريظ بين الشعر والخطابة، ويطلب من الشاعر أن يكون شعره مخيلا لا مقنعا، كما يطلب من الخطيب أن يكون كلامه مقنعا، وأن يبتعد عن المحاكاة في الشعر - إلا اليسير - لئلا يكون خطيبا "لا يُوثَقُ به".

المحاكاة طبعٌ أم قياسٌ؟

يقسم الفارابي الشعراء إلى ثلاثة أقسام:

١- إما أن يكونوا ذوى جبلةٍ وطبيعةٍ متهيئةٍ لحكاية الشعر وقوله، ولهم تَأَتَّ جيدٌ للتشبيه والتمثيل: إما لأكثر أنواع الشعر، وإما لنوع واحد من أنواعه، ولا يكونون عارفين بصناعة الشعر على ما ينبغي، بل هم مقتصرون على جودة طباعهم وتأتيهم لما هم ميسرون نحوه، وهؤلاء غير مسلحين بالحقيقة لما عدموا من كمال الرؤية والتثبت في الصناعة. ومن سماه مسلجسا شعريًا فذلك لما يصدر عنه من أفعال الشعراء.

٢- وإما أن يكونوا عارفين بصناعة الشعراء حتى لا يندَّ عنهم خاصة من خواصها ولا قانون من قوانينها في أى نوع شرعوا فيه، ويجوّدون التمثيلات والتشبيهات بالصناعة، وهؤلاء هم المستحقون اسم الشعراء المسلحين.

٣- وإما أن يكونوا أصحاب تقليد لهاتين الطبقتين ولأفعالهما: يحفظون عنهما أفاعيلهما ويحتذون حذوهما في التمثيلات والتشبيهات من غير أن تكون لهم طباعٌ

(١) حميد لعمداني، "الإقناع بواسطة التخيل" مجلة جذور، ج ٤، ص ٢ (جمادى الآخرة ١٤٢١هـ)، ص ٥٩.

(٢) الفارابي، كتاب الشعر، ص ٩٢.

(٣) الجوزي، نظريات الشعر، ص ٢٢٦.

شعرية ولا وقوف على قوانين الصناعة - وهؤلاء أكثرهم زللا وخطأ^(١).

يقول مصطفى الجوزو: إن الفارابي لا "يوضح" إن كان المسلجسون يجمعون بين الطبع والتثبث من الصناعة أم يكتفون بالصناعة وحدها^(٢)، فهل يرى الفارابي أشعار العلماء المتصنعة جيدة؟ ترى ألفت كمال أن عملية الإبداع الشعري عند الفارابي ليست طبعاً أو إلهاماً، إنها صناعة تعتمد على الرواية أساساً، ولها قوانينها ومواصفاتها التي ينبغي أن يُلَمَّ بها الشاعر^(٣).

من الواضح أن الفارابي لا يحفل بالطبع كما يحفل بالقياس، فهو يساوي بين الشاعر المطبوع والمسلجس، وتوحى عباراته أنه يفضل المسلجس على المطبوع؛ يقول عن المطبوع: "وهؤلاء غير مسلجسين: بالحقيقة لما عدموا من كمال الروية والتثبث في الصناعة". ويقول عن المسلجسين: "وهؤلاء هم المستحقون اسم الشعراء المسلجسين" وكأنه جعل القياس محكاً المفاضلة بين الشعراء، ثم جعل الطبع ميزة بديلة وُجِدَتْ في بعض من افتقروا للقياس؛ يقول الفارابي: "وإن المتخلف في الصناعة ربما أتى بالجيد الفائق الذي يعسر على العالم بالصناعة إتيان مثله، ويكون سبب ذلك البخت والاتفاق، ولا يستحق اسم المسلجس"^(٤).

فهو لا يحفل بالطبع، ولا يجعله محكاً للموهبة الشعرية، كما أنه اختار لرسالته عنوان "قوانين صناعة الشعراء" مما يُبين أنه ينظر إلى الشعر بشكل منطقي؛ إذ كل "ما له قانون وصناعة يعد قياساً، سواء كان هذا القانون واضحاً جلياً أم كان ضمنيّاً"^(٥). وهو في هذا يخالف أستاذه أرسطو الذي يرى أن "فن الشعر من شأن الموهوبين بالفطرة أو ذوى العواطف الحيّاشة؛ فالأولون أكثر تهيؤاً للتكيف مع أحوال أشخاصهم، والآخرين أشد استسلاماً للنويات الجنونية الشعرية"^(٦). وكلتا هاتين الفتتين اللتين تحدث عنهما أرسطو تصدّر عن طبع في الفهم النقدي العربي. كما أنه يناقض رأى أفلاطون الذي يؤمن بقضية "الإلهام" إذ زعم في محاوره "أيون" أن شاعرا خامل الذكر

(١) الفارابي، رسالة في قوانين صناعة الشعراء، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية) ٢ نظريات تأسيسية ومفاهيم ومصطلحات (بيروت: دار الطليعة، ١٤٢٢هـ)، ص ١٨٥ .

(٣) ألفت كمال، نظرية الشعر، ص ٧٢ .

(٤) الفارابي، رسالة في قوانين صناعة الشعراء، ص ١٥٧ .

(٥) الجوزو، نظريات الشعر ١، ص ٢٥٧ .

(٦) أرسطوطاليس، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ٤٩ .

يستطيع أن ينشئ شعرا ممتازا إذا أُلهم^(١)، فأفلاطون يؤمن أن الشاعر مجرد وسيط لقوى خارقة.

ومن ذلك يتبين أن رؤية الفارابي في ذلك ليست تقليدا لأى من الفيلسوفين؛ إذ يؤمن أحدهما بالطبع والموهبة، ويرى الآخر الشاعر خاضعا لقوى خارقة تفوق قوة الموهبة، ومن ثمّ يمكن عدّ رؤية الفارابي إعادة صوغ - بشكل واع - لأقوال الفيلسوفين.

(١) مجدى وهبة، معجم مصطلحات الأدب، ص ٢٥٣ .

المصادر والمراجع

أرسطوطاليس:

١- فى الشعر، نقل أبى بشر مَتَّى بن يونس القُنَّائى، حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره فى البلاغة العربية شكرى محمد عيَّاد (القاهرة: دار الكتاب العربى، ١٣٨٦هـ).

٢- فنُّ الشعر، نقل أبى بشر مَتَّى بن يونس القُنَّائى من السريانى إلى العربى، حقق نصوصه: عبد الرحمن بدوى (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣).

٣- فنُّ الشعر مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوى (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣).
ابن أبى أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبى أصيبعة السعدى الخزرجى:

٤- عيون الأنباء فى طبقات الأطباء (بيروت: دار الثقافة، ١٤٠١هـ).

البصرى، عبد الجبار داود:

٥- "مكانة الفارابى فى تاريخ نظرية المحاكاة فى الشعر"، ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية (بغداد: مطابع دار الحرية، ١٩٧٥-١٩٧٦).

البيهقى، ظهير الدين أبو الحسن على بن زيد:

٦- تاريخ حكماء الإسلام، تقديم وتحقيق ممدوح حسن محمد (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٧هـ).

الجوزو، مصطفى:

٧- نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية) ١، (بيروت: دار الطليعة، ١٤٠٨هـ).

٨- نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية) ٢ نظريات تأسيسية ومفاهيم ومصطلحات (بيروت: دار الطليعة، ١٤٢٣هـ).

جيده، عبد الحميد:

٩- التخيل والمحاكاة فى التراث الفلسفى والبلاغى (طرابلس: دار الشمال، ١٩٨٤).

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر:

١٠- وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه: إحسان عباس (بيروت: دار صادر،

د.ت.).

ديتشمس، ديفد:

١١- مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، ترجمة: محمد يوسف نجم،

مراجعة: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٦٧).

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان:

١٢- سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيق الكتاب وخَرَجَ أحاديثه شعيب

الأرنؤوط، حقق هذا الجزء إبراهيم الزبيق (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣هـ).

١٣- العبر في خبر من غير، حققه وضبطه على مخطوطتين أبو هاجر محمد

السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ).

الرازي، أبو بكر بن محمد زكريا المعروف:

١٤- رسائل فلسفية مضاف إليها قطعاً من كتبه المفقودة، تحقيق لجنة إحياء

التراث العربي في دار الآفاق الجديدة (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠).

ابن رشد، أبو الوليد:

١٥- تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، ومعه جوامع الشعر للفارابي، تحقيق

وتعليق: محمد سليم سالم (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٣٩١هـ).

الزركلي، خير الدين:

١٦- الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين

والمستشرقين (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠).

سيدو، أمين سليمان:

١٧- الفارابي في آثار الدارسين العرب، مجلة عالم الكتب، مج ١٥، ع ٢ (رمضان

- شوال ١٤١٤هـ).

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك:

١٨- كتاب الوافي بالوفيات، فريقد المجلى الريمى - أبو الليث الزاهد الحموى،

باعثاء: محمد عدنان البخيت ومصطفى الخيارى (بيروت: جمعية المستشرقين

الألمانية، ١٤١٣هـ).

عباس، إحسان:

١٩- تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري (بيروت: دار الثقافة، ١٤١٢هـ).

عبد العزيز، ألفت محمد كمال:

٢٠- نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤).

عبد الله، محمد فتحي:

٢١- مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور (الإسكندرية: دار الوفاء، د.ت).

عصفور، جابر أحمد:

٢٢- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي (القاهرة: دار المعارف، د.ت).

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد:

٢٣- كتاب الشعر، تحقيق: محسن مهدي، مجلة شعر، ع ١٢ (خريف ١٩٥٩).

٢٤- السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزي نجار (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٣).

٢٥- فلسفة أرسطوطاليس، وأجزاء فلسفته، ومراتب أجزائها، والموضع الذي منه ابتداء وإليه انتهى، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١).

الحمداني، حميد:

٢٦- "الإقناع بواسطة التخيل"، مجلة جنور، ج ٤، مج ٢ (جمادى الآخرة ١٤٢١هـ).

هلال، محمد غنيمي:

٢٧- النقد الأدبي الحديث (القاهرة: نهضة مصر، د.ت).

وهبة، مجدي:

٢٨- معجم مصطلحات الأدب (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٤).

استخدام الورق وصناعاته في الحضارة العربية الإسلامية

أ. أسامة ناصح النقشبندى(*)

ورث العرب مواد مختلفة للكتابة في الجاهلية وصدر الإسلام ، كاللخاف وهي الحجارة العريضة الرقيقة البيضاء ، وعصب النخل وهي الجريد ، وأكتاف الإبل والغنم ، والكرب وألواح الخشب ، والمهراق وهي صحف بيضاء من القماش ، والرقوق والأدم وقراطيس البردي المصرية ، واستمر ذلك إلى نزول القرآن الكريم؛ فكانوا يكتبون في اللخاف والعصب ، عن زيد بن ثابت أنه قال عند جمع القرآن : " فجعلت أتبع القرآن من العصب واللخاف " . وأجمع رأى الصحابة على كتابة القرآن في الرق لطول بقائه ، ولأنه موجود عندهم حينئذ^(١).

ولقد استعملت الجلود في الكتابة أكثر من غيرها من المواد في أول الأمر ، وشاع استخدامها في الإسلام ، وأصبحت للجلود العربية التي كانت تتخذ للكتابة خصوصيتها وصفاتها الجيدة ، وكانت تصنع من جلود الإبل والغنم والمعز والغزلان والحمر الوحشية والظباء^(٢) ، ومن أشهر أنواع الجلود التي استعملت للكتابة الرقوق ، وهي نوع من الجلود متطور في الصنعة وأسلوب الدباغة والصقل ، فكانت رقيقة لينة خفيفة ، آية في الدقة والجمال ، وأصبحت مادة رئيسة في الكتابة ، واشتهرت في تلك الفترة مدن عربية بصناعة الرقوق والجلود ، منها صنعاء وصعدة ونجران والطائف.

ثم انتقل أحدث أصول الدباغة إلى الكوفة ، وتم إتقانها وتحسينها ، وفاقته في صناعتها الرقوق التي كانت تصنع في المدن الأخرى . وقد كتبت على الرقوق سور وآيات القرآن الكريم عند نزولها ، وكذلك أقوال الرسول -ﷺ- والعقود والمواثيق والصكوك والأخبار ورسائل الرسول إلى ملوك زمانه ، ونسخت عليها المصاحف الكريمة ، ومنها المصحف الذي جمع في عهد أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- وكذلك المصاحف التي أمر بنسخها الخليفة عثمان بن عفان -رضي الله عنه- والتي أرسلت إلى الأمصار وكانت النماذج التي كتب عليها القرآن الكريم في تلك الحواضر^(٣) .

* خبير المخطوطات في العراق ، مدير عام دار المخطوطات العراقية (١٩٨٨ - ٢٠٠٢ م) .

(١) صبح الأعشى ٤٨٦/٢ .

(٢) الفهرست لابن النديم ص ٢٢ - ٢٣ . الجوانب الفنية في إخراج المخطوط العربي ، د . جابر الشكري ، ص ٥٩ .

(٣) الكتاب العربي المخطوط ، لأسامة النقشبندى ، حضارة العراق ٩/ ٤٤٠ . رسم المصحف ، غانم قدوري الحمد ، ص ١١١ ، ١١٦ .

والى جانب الرقوق استخدمت أوراق البردى المصرية (القراطيس) التي كانت تصنع من لحاء البردى في مصر ، إذ كان اللحاء يُصَفَّ صَفًّا طوليًّا، ثم توضع طبقة فوق الطبقة الأولى، ويصمغ اللحاء بصمغ نباتية، فتتكون ألواح مرنة وتقطع على شكل قطع طويلة ويعرض مناسب بحسب الحاجة ، وذكر السيوطي: «أن مصر اختصت بالقراطيس وهى الطوامير، ويكون طول الطومار ثلاثين ذراعاً وعرضه أكثر من شبر»^(١) ولذا أطلق عليها لفائف أو قراطيس البردى المصرية .

وبعد فتح مصر سنة عشرين للهجرة كثر استخدامها في الفترة الأموية وبداية الفترة العباسية وخصوصاً في العراق ، وكان للقراطيس دور مهم في الحياة السياسية والفكرية والاجتماعية، واتسع استخدامها ، وقد ذكر لنا محمد بن عبدوس الجهشيارى المتوفى سنة (٣٢١هـ - ٩٤٢م) أن الخليفة أبا جعفر المنصور وقف على كثرة القراطيس في خزائنه فدعا بصالح صاحب المصلى فقال له: «إنى أمرت بإخراج القراطيس من خزائننا فوجدتها كثيرة جداً فتولَّ بيعها، إلا أن الخليفة المنصور عدل عن فكرته في اليوم التالى وأمر باستخدامها في لوازم الكتابة»^(٢).

وكان في بغداد درب يعرف بدرب القراطيس أو درب أصحاب القراطيس ، ذكره أكثر المؤرخين، كما لقب بعض الأعلام بالقراطيس وأغلبهم من بغداد أو ممن قَدِمَ إليها وعاش فيها ، أورد منهم الخطيب البغدادي المتوفى سنة (٦٢٤ هـ)^(٣) سبعة رجال، وذكر السمعاني عن هذه النسبة في كتابه الأنساب أنها تقال على عمل القراطيس وبيعها ، وذكر منهم سعيد بن بحر القراطيسي من أهل بغداد ، والقسم بن داود البغدادي القراطيسي، وصالح بن سليمان القراطيسي من أهل البصرة^(٤)، وانتقلت صناعة القراطيس إلى سامراء أيام المعتصم في أوائل القرن الثالث الهجري حيث ذكر اليعقوبي: أن المعتصم حين ابتنى سامراء جلب جماعة من أرباب المهن والصناعات إليها، ومنهم قوم من مصر يعملون القراطيس استمروا حتى نهاية القرن الثالث الهجري وبداية القرن الرابع الهجري^(٥) .

ولقد كانت الكتب في بادئ الأمر تكتب على شكل لفائف وألواح كبيرة إلا أن مساوئ هذا الأسلوب وتلف أوراق البردى والرقوق التي كانت تستخدم، والحاجة العملية واليومية إلى حمل الكتب واستعمالها أدت إلى تقسيم اللفائف إلى صفحات تكون على شكل

(١) حسن المخاطرة في أخبار مصر والقاهرة، لجلال الدين السيوطي، ١٧٣/٢، طبع القاهرة ١٩٢٨ .

(٢) كتاب الوزراء والكتاب للجهشيارى، تحقيق مصطفى السقا . القاهرة ١٩٢٨، ص ١٢٨ .

(٣) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي ٨٦/٩ .

(٤) الأنساب، للسمعاني ص ٤٤٥ .

(٥) تاريخ اليعقوبي ٥٧٧/٢ ليدن ١٨٨٣ م .

كراريس ، كل كراسة تحتوى على عدد من الملازم، وكل ملزمة تحتوى على عدد من الأوراق . وقد قيل: إن شكل الكراس كان صغيراً، وعرض الكتاب يبلغ ثلثي الطول غالباً. مع ترك هوامش العرض أكثر من الهوامش العليا والسفلى .

ولقد ظل بالمخطوط العربى يكتب فى هاتين المادتين الرقوق والقراطيس حتى ظهور ورق الكاغد فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى/ النصف الثانى من القرن السابع الميلادى ، فمادتا الرق والبردى مع جودتهما وسهولة استخدامهما إلا أن ارتفاع أسعارهما، وصعوبة صنعهما، وعدم توافر المواد الأولية بالنسبة لصناعة القراطيس التى كانت تصنع فى مصر وتجلب إلى العراق ، واتساع حركة التأليف والترجمة التى نشطت مع اتساع الفتوحات الإسلامية فى مختلف حقول المعرفة خصوصاً فى أوائل الدولة العباسية وما تبعها من كثرة المؤلفات وحرص الناس على تناقلها، كل ذلك أدى إلى ظهور الحاجة إلى صناعة الورق الذى شاهده العرب لأول مرة عند فتحهم سمرقند سنة (٨٧هـ - ٧٠٥م) حيث كانت أول مدينة إسلامية صنع فيها الورق . وقد وصف الثعالبي كواغد سمرقند فقال: «كواغد سمرقند من خصائصها أنها عطلت قراطيس مصر والجلود التى كان الأوائل يكتبون فيها؛ لأنها أنعم وأحسن وأرق والين»^(١) .

وقد استخدم الورق مجلوياً من سمرقند فى أول الأمر، ثم مصنعاً فى بغداد مركز الحضارة الإسلامية ، وذكر زياد بن صالح الحارثى المتوفى سنة (١٣٥هـ - ٧٥٢م) الذى قاد وقعة أطلع على ضفاف نهر طراز سنة (١٣٤هـ - ٧٥١م) التى جرت بين العرب وأمراء الترك وحلفائهم الصينيين وأسرى فيها أكثر من عشرين ألف رجل، منهم صنّاع الورق الصينيون، فهؤلاء الأسرى الصينيون لا بد أن يكونوا قد أسروا فى تلك الحادثة وجيء ببعضهم إلى بغداد . وبعد تلك الفترة ظهرت صناعة الورق فى بغداد، وقيل: إن أول مصنع للورق أقيم فى بغداد فى عصر الرشيد وقشا عمله بين الناس^(٢) ، وبالفعل نرى أن النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى أى فى أوائل العصر العباسى شاع استخدام الورق مجلوياً من سمرقند؛ وتبع ذلك سهولة الحصول عليه وتداوله بين الناس، وتفرّع قوم لصناعة الورق فى بغداد عرفوا بالورّاقين، واحترفوا هذه الصنعة إلى جانب عدد كبير من العلماء والأدباء .

(١) الورق الكاغد، لكوركيس عواد ص ١٠. ثمار القلوب فى المضاف والمنسوب للثعالبي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم القاهرة ١٩٦٦، ص ٤٣٢ - ٤٣٣ .

(٢) صبح الأعشى، للقلقشندي ٤٨٧/٢ .

وقد اتسعت كلمة الوراقة فأصبحت تقال لمن يصنع الورق أو يبيعه أو يقوم بعملية الاستساخ والتصحيح وسائر الأمور الكتابية الأخرى، وقد ذكر السمعاني في الأنساب أن الورَّاق اسم لمن يكتب المصاحف وكتب الحديث وغيرها، وقد يقال لمن يبيع الورق وهو الكاغد ببغداد، وذكر منهم: أبا عبد الله بن يزيد الورَّاق الجهنى من أهل واسط والمتوفى سنة (١٥٩هـ)، وأحمد بن محمد بن أيوب الورَّاق من أهل بغداد أيام الرشيد، وعبد الله بن الفضل الورَّاق العاقولى من أهل دير العاقول، نزل في بغداد وحدث فيها، وإبراهيم بن مكتوم من أهل سامراء، ومحمد بن هارون الورَّاق المتوفى سنة (٢٤٦هـ)، ومحمد حسن الورَّاق المتوفى نحو ٢٢٥هـ وغيرهم^(١).

وقد عرَّف ابن خلدون الوراقة فقال: «هى عملية الانتساخ والتصحيح والتجديد وسائر الأمور الكتابية»^(٢). ولقد كان الواقع في بغداد في أواخر القرن الثانى الهجرى مهياً لظهور صناعة الورق والوراقة وانتشارها حيث عجَّلت حركة التأليف والترجمة وازدهارها وظهور مجالس الإملاء التى نتجت عنها كثرة التأليف وكون بغداد عاصمة الخلافة ومركز الحضارة الإسلامية أصبحت موطناً رئيساً من مواطن النشاط العلمى والفكرى، فلا غرابة أن تظهر وتتمو صناعة الورق والوراقة في بغداد وتزداد فيها حوانيت الورق (مصانع الورق) ازدياداً كبيراً حيث بلغت في القرن الثالث الهجرى أكثر من مائة حانوت، واتسعت هذه الحوانيت لتكون مكاناً لنسخ الكتب وبيعها، وملتقى لرجال العلم والفكر والأدب؛ فمارس هذه المهنة أعلام من الإخباريين والرواة والقضاة والنحاة والأدباء والكتبيين وغيرهم^(٣).

ولقد كان الورق الذى يصنع في الصين وسمرقند وخراسان من قطع الحرير والكتان، إلا أن غلاء هذه المواد وندرتها في البلاد العربية دعا إلى استخدام مواد بديلة عنها ومتيسرة، وهى الألياف والقطن والقنب والخرق البالية، وهنا يبرز دور الإبداع والابتكار في العقلية العربية التى لم تقبل دون تجديد وإبداع بل أضافوا أسساً جديدة في صناعاته أعطت للورق ألواناً وصفات متميزة. وقد كان الورق البغدادي معروفاً بجودته؛ فاستبدل الكاغد البغدادي بسجلات الدولة المصنوعة من الجلد والقرطاس في أيام الخليفة هارون الرشيد، وشاع استخدام الورق في القرنين الثالث والرابع الهجريين، ورخص ثمنه، وانتقلت صناعته من بغداد إلى دمشق وطرابلس وطبرية في

(١) الأعلام ١٦٧/٧، ١٢٨.

(٢) مقدمة ابن خلدون، دار العودة - بيروت، ١٩٨١.

(٣) الوراقة والوراقون في الإسلام، حبيب زيات - مجلة المشرق - بيروت ١٩٧٤ م.

القرن الرابع الهجري، وإلى مصر في حدود القرن الخامس الهجري^(١)، ولكن بقي القطع البغدادي أكثر جودة من الحموي وغيره، وقد عرفته أوربا عن طريق التجارة. كما أن الورق السمرقندي استمر بجودته وصفاته، وكان يحمل إلى حواضر العالم الإسلامي آنذاك لاستعماله.

ولقد كان الورق العربي على أنواع عدة منها: الورق الطلحي، والورق الجعفري، والورق السليمانى، والورق الفرعوني، والورق النوحى، والورق الطاهري^(٢)، والورق أو الكاغد المنصوري، نسبة إلى منصور بن نصر بن عبد الرحيم الكاغدى المتوفى ٤٢٢هـ^(٣)، وكانت في بغداد أسواق فيها حوانيت لصناعة الورق وبيعه، وقد نقل ابن خلكان عن الصولى أنه في ذى القعدة من سنة (٣٢٢هـ) «وقع بالكرك حريق عظيم من حد طلاق التلك إلى السماكين وعطف على أصحاب الكاغد وأصحاب النعال»^(٤) وأشار ياقوت الحموي في المائة السابعة للهجرة إلى محلة دار القز ببغداد فقال: «إنها محلة كبيرة ببغداد في طرف الصحراء... بين البلد وبينها اليوم نحو فرسخ... وكل ما حولها قد خرب، وفيها يعمل اليوم الكاغد»^(٥).

ولقد تطورت صناعة الورق وأصبحت رائجة ومجزية وتزايدت أسعار النسخ حتى ارتفعت خلال قرن واحد عشر مرات، وقيل: إن مالك بن دينار المتوفى سنة ١٣١هـ^(٦) كان يكتب حتى المصاحف بأجرة، ويروى لنا الخطيب البغدادي أن يعقوب بن شيبة بن الصلت السدوسي المتوفى سنة (٢٦٢هـ) «كان في منزله أربعون لحافاً لمن يبيت عنده من الوراقين لتببيض المسند ونقله، ولزمه على ما خرج من المسند عشرة آلاف دينار»^(٧). ويروى ياقوت الحموي أن أبا العباس الأحول كان يكتب مائة ورقة بعشرين درهماً، وأن القاضي أبا سعيد الحسن بن محمد السيرافي المتوفى سنة (٣٦٨هـ) كان لا يخرج إلى مجلس الحكم ولا إلى مجلس التدريس في كل يوم إلا بعد أن ينسخ عشر ورقات يأخذ أجرتها عشرة دراهم تكون قدر مؤونته^(٨).

(١) صبح الأعشى ٤٨٦/٢.

(٢) الفهرست ص ٣٢. الورق الكاغد لكوركيس عواد ص ١٢-١٤، الجوانب الفنية ص ٦٤.

(٣) الأنساب للسهماني ص ٤٧٢.

(٤) صبح الأعشى ٢٧٥/٢-٤٧٦.

(٥) معجم البلدان لياقوت الحموي ٤٢٢/٢.

(٦) الفهرست ص ٩-١٠. الوراق والوراقون في الإسلام للزيات ص ٩.

(٧) تاريخ بغداد ٢٨١/١٤ الوراق والوراقون للزيات ص ١٢.

(٨) وفيات الأعيان ١٣٠/٢. الأعلام ١٩٥/٢-١٩٦.

وهكذا تطورت صناعة الورق والوراقة وشاع استخدامها في القرنين الثالث والرابع الهجريين وما بعدهما، واشتهر في العصور العباسية بعض الورّاقين ببيع الكتب؛ ولذلك كان يقال لهم «الكتبيين» منهم: سعيد بن هاشم الكاغدي، المتوفى سنة (٢٤٧هـ) ومنصور بن نصر بن عبد الرحيم، وينسب إليه الكاغد المنصوري^(١) واشتهر آخرون في العصور العباسية المتأخرة وما بعدها، منهم: أحمد بن إبراهيم الطواط، المتوفى سنة (٧١٨هـ)، ومحمد بن قاضي اليمن شمس الدين، المتوفى (سنة ٧١١هـ)، وأبو أسحق بن إبراهيم الفاشوسة، المتوفى (سنة ٧٣٣هـ) .

وقد تحدث القلقشندي عن صناعة الورق في العراق فقال: «أجمع رأى الصعابة - رضى الله عنهم- على كتابة القرآن في الرق، وبقي الناس على ذلك إلى أن تولى الرشيد الخلافة (١٧٠-١٩٣هـ/ ٧٨٦-٨٠٨ م) وقد كثّر الورق وفشى عمله بين الناس فأمر أن لا يكتب الناس إلا في الكاغد، لأن الجلود ونحوها تقبل المحو وإعادة فتقبل التزويد، بخلاف الورق فإنه متى مُحِى منه فسد وإن كشط ظهر كشطه، وانتشرت الكتابة في الورق إلى سائر الأقطار وتعاظماها من قرب وبعد، واستمر الناس على ذلك إلى الآن»^(٢).

كما ذكر القلقشندي أن أعلى أجناس الورق فيما رأينا القطع البغدادي، وهو ورق ثخين مع ليونة ورقّة حاشية وتناسب أجزاء، وقطعه وافر جداً، ودونه في الرتبة الشامي، وهو على نوعين: نوع يعرف بالحموى، وهو دون القطع البغدادي ودونه في الرتبة والشامي؛ وقطعه دون القطع الحموى. ودونهما الورق المصري، وهو أيضاً على قطعتين: القطع المنصوري، وقطع العادة، والمنصوري أكبر قطعاً، وقَلماً يصقل وجهاه جميعاً. أما العادة فإن فيه ما يصقل وجهاه ويسمى في عرف الورّاقين: المصلوح. وغيره عندهم على مرتبتين: عال ووسط، وفيه صنف لقطع خشن غليظ خفيف الغرف لا ينفع به في الكتابة، يتخذ للحلوى والعطر ونحو ذلك^(٣).

ولقد وجدنا من خلال دراستنا للمخطوطات في الفترة العباسية أن قطوع أوراق المخطوطات لم تحدّد بصورة دقيقة، ولا يمكن تحديد مقاييس معينة لها، إلا أن نسبة طولها تكاد تكون من ثلثين إلى ثلث ومن ثلاثة أرباع إلى ربع. ورغم الاحتلال الأجنبي لبغداد عام ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م فإن صناعة الورق وتجويده لم يظهر عليها أى هبوط أو رداءة، بل استمرت كما كانت في العصر العباسي، ويمكننا القول: إن هذه الصناعة قد

(١) الأنساب للسهماني ٤٦٢-٤٦٣.

(٢) صبح الأعشى ٤٨٦/٢.

(٣) صبح الأعشى ٤٨٧/٢.

تطورت وتحسنت، وتعددت قطوع الورق إضافة إلى استمرار خصوصية الورق البغدادى فى الجودة والإتقان ، وقد اعتبر القطع البغدادى الكامل - وهو بمرض ذراع واحد ويطول ذراع واحد ونصف بذراع القماش المصرى - القياس الأساس فى تحديد أغلب قطوع الورق خصوصاً الذى كان مستعملاً بديوان الإنشاء بمصر؛ حيث ذكرت منه تسعة قطوع خمسة منها بغدادية هي: القطع البغدادى الكامل، والقطع البغدادى الناقص. وقطع الثلاثين، والنصف، والثلاث.

وهناك قطوع أخرى تختلف باختلاف الأغراض التى يستخدم لها الورق . وكان لكل قطع من تلك القطوع قلم يكتب به، فللقطع البغدادى قلم مختصر الطومار ، ولقطع الثلاثين قلم الثلاث الثقيل ، ولقطع النصف قلم الخفيف ، ولقطع الثلاث قلم التوقيعات إلى ما أشار إليه القلقشندى .

وهناك قطوع أخرى اختلفت باختلاف الغرض من استعمال الورق واختلاف البلدان التى تصنعه، على أن المخطوطات من مختلف الحقب تظهر لنا أن قطوع الورق ومقاييس المخطوطات لم تقف عند حدود ومقاييس معينة وإنما كانت تستخدم مقاييس تتناسب مع حجم الكتاب وخصامته وسهولة حمله وخزنه ومطالغته .

وهناك أحجام شائعة ومتداولة تتراوح ما بين (٢٥) سم طولاً و (٢٥) سم عرضاً كحد أعلى و (١٥) سم طولاً و (١٠) سم عرضاً كحد أدنى، وبين هذين الحدين تتباين القياسات . أما القياسات الكبيرة أو الصغيرة التى تتزايد أو تنقص عن هذين الحدين فهى موجودة وتصل إلى أضعاف تلك القياسات ولكنها استعملت بصورة محدودة فى كتابة المصاحف الكريمة وكتب الأدعية والأذكار والأواح الخطاطين وما شابه ذلك.

وقد وصلتنا نماذج كثيرة بلغت غاية الجودة والإتقان للورق البغدادى الذى تميزت صناعته بخصائص فنية دعت إليها الحاجة من استخدام الورق وجعله أكثر مقاومة للظروف الطبيعية والعوامل الأخرى التى أدت إلى تلف بعض المخطوطات فى الفترات السابقة ، لذلك أصبح الورق أكثر متانة وثخناً مع احتفاظه بالنعومة والليونة وطلائه بمواد مقاومة للرطوبة والجفاف .

وقد حافظ هذا الورق على وضعه حتى الوقت الحاضر . وعادة ما يميل لون الورق للحمرة أو الاصفرار ، ويستخدم فى كتابة المجلدات الكبيرة القطوع على الأغلب .

ونوع آخر من الورق يمكن أن نسميه بالورق المَطْمَم ، حيث تكون حاشيته من نوع يختلف عن الوسط الذى يكتب به المتن . وعادة ما تكون الورقة الوسطى رقيقة ناصعة

البياض صقيلة وتكون العاشية من نوع الورق السميك وتستعمل هذه الأوراق المطعمة في كتابة المصاحف الكريمة وكتب الأدعية والأذكار وغيرها. وتلصق أوراق الحواشي على الورق الأصلي بمواد لصق مختلفة، ثم تصقل وتذلك إلى أن تتساوى وتصبح كأنها ورقة واحدة.

وغالبًا ما يضاف شريط بالممداد الذهبي أو أي لون آخر على مكان اللصق. وقد تقنن بعض الصناع في تلوين الحواشي وتحليتها بالزخارف النباتية والأزاهير والأغصان. واستخدم التلقيم كذلك في صناعة الورق المقوى السميك الذي تكتب عليه اللوحات والأدراج الخطية.

ولا يفوتنا أن نشير إلى استخدام جلود الحيوانات المدبوغة في كتابة بعض المخطوطات والرسائل، بل رسمت عليها بعض التصاویر ، كما دبت جلود الأفاعي واستخدم بعضها في الكتابة . وفي دار المخطوطات العراقية رسالة في الأدعية كتبت على جلد أفعى . وعلى الأغلب فإن استعمال جلود الأفاعي المدبوغة هو وضعها بين الأوراق المزوقة للمخطوطات، وهو ما شاع في القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) وما بعده . والظاهر أن جلد الأفعى يمنع احتكاك الأوراق الجلدية، وقد استعملت أوراق رقيقة بدلاً من جلود الأفاعي المدبوغة للغرض المذكور.

وإضافة إلى ذلك فقد استعمل نوع من الورق الأبيض غير الصقيل تظهر عليه خطوط مائية أفقية أو عمودية ، وأوراق أخرى تحمل رموزاً مائية بعضها عبارة عن شعارات على شكل طاووس، أو طمغات دائرية، أو حروف لاتينية ، وهذه الأوراق أوربية الأصل استعملت في تركيا وبلاد الشام ولم تستعمل في العراق إلا بشكل محدود^(١).

نبذة من أساليب صناعة الورق العربي

لم تسعفنا المصادر والمراجع بمعلومات كافية عن صناعة الورق العربي، وكل ما ذكر عنها نصوص بسيطة وقليلة ، وهي مع قلتها وبساطتها فإنها مهمة في إعطاء صورة ولو متواضعة عن هذه الصنعة الفنية الحضارية . وقد استطعنا التقاط المعلومات التي تجعلنا نقف على بعض الأوجه لصناعة الورق والخصائص الفنية التي أكسبته القوة والمتانة والليونة ومقاومة مختلف الظروف دون أن يتعرض الورق إلى التيبس والتكسر كما كان يحدث في الورق الأوربي .

والمواد التي استخدمت في صناعة عجينة الورق هي : الحرير والكتان والقطن

(١) فنون الكتاب العربي لأسامة ناصر النقشبندي - حضارة العراق ٤٢٩/٩ - ٤٤٦ ، ٢٢٦/١١ - ٢٣٠ .

والقنب وألياف النخيل والخرق البالية . فكانت هذه المواد تجمع لتغطي حاجة حوانيت أو مصانع الورق ، وكان الاعتماد بصورة عامة على القطن النقي ذي الألياف الطويلة الذي كان أكثر جودة من غيره في صناعة الورق ، وتعد ألياف القطن أنقى الصور التي يوجد عليها السليلوز في الطبيعة ، والورق المصنوع منه يعتبر من أقوى أنواع الورق وأكثرها دوامًا ومقاومة لعوامل التحلل في البيئة ، كما تكون فيه نسبة اللجنين - وهى المادة الرابطة بين الألياف - قليلة جدًا .

(واللجنين له بعض الخواص حيث يذوب في الماء أو المذيبات العضوية، ولكنه يتأكسد بحامض الكبريتيك) لذلك فإن نسبته المرتفعة في الورق مضرّة تؤدي إلى تغير لون الورق وأكسده وتكسر أوراقه وتيسسها (كما نرى في الورق الأوربي)، ويفضل إزالة اللجنين من العجينة وإضافة نسبة من الصمغ العربي والشب لتؤدي وظيفة التماسك وصلابة الألياف السليلوزية بالورق ، كما يضاف إلى عجينة الورق وسط قلوي يساعد على مقاومة التحلل ، وقد عرف العرب المواد القلوية وكيفية استخدامها وكمياتها وخواصها .

ولقد كانت المواد السليلوزية تعالج للحصول على عجينة الورق وتقطيعها في ماء وضربها وغليها وتحضير عالق مائي بنسبة (٥) ألياف إلى (١٠٠) ماء، ويطرح هذا المزيج في منخل أو شبك من السلك لا يسمح إلا بنفوذ الماء فقط ويغمس هذا المنخل المزيج في حوض ماء ويحرك بمعدل معين ويرج جيدا في أثناء حركته يسارا ويمينا فتتشابك الألياف مكونة نسيجا ذا سمك منتظم .

وعملية الضرب التي أشرت إليها ذات أهمية كبيرة في صناعة الورق، لأنها تساعد على زيادة سطح الألياف وزيادة مرونتها وتشابك بعضها ببعض بحيث تقل الفراغات بين الألياف؛ وبالتالي تزيد من كثافة الورق المنتج ومن قوة الشدة والشي . وليس لعملية الضرب تأثير كيميائي، وتأثيرها الطبيعي جيد جدًا . وأحيانا كان يستخدم الهاون الخشبي لهرس المواد السليلوزية (الخامات) وتقطيع الخرق إلى قطع صغيرة .

وبعد عملية الضرب تمرر العجينة على شبكة المنخل لنفاذ الماء من ثغوب المنخل أو الشبكة كما ذكرنا، ثم تمرر العجينة بعد ذلك بين أسطوانتين كابستين لإزالة الماء واندماج الألياف، ثم ترفع الصحف وتقلب بخفة وسرعة فوق لبادة وتوضع فوقها لبادة أخرى لتكون جاهزة لاستقبال صحيفة أخرى، وهكذا تتعاقب الصحائف وقطع اللباد الواحدة فوق الأخرى حتى تصل إلى نحو ١٥٠ ورقة ثم يعصر بمكبس لإزالة الماء

المتبقى، وبعد إخراج الورق يكبس ثانياً إلى أن يصبح مستويًا وأملس.

ولإكساب السطح الملاساة المطلوبة بذلك سطح الورقة بحجر أملس . وقد استخدمت بعد ذلك مطرقة صقل يدق بها الورق حتى يكتسب سطحاً أملس، ثم ابتكرت أسطوانات خشبية يمرر الورق بين زوجين منها تحت ضغط مناسب ، وبعد ذلك تجفف؛ مما يؤدي إلى تماسك مباشر وتحول الألياف إلى صحيفة ورق حقيقية تكتسب القوة والمتانة من هذه العملية .

إلا أن هذا الورق المصنع من الألياف يكون مسامياً وغير ملائم للحبر السائل ، لذلك تضاف مواد مائلة على سطح الورق المصنع مكونة من النشاء والصمغ العربى (الروزين) والجيلاتين وبودرة التلك، ثم يطلى الورق بالشب حيث تتفد المواد المائلة والمثبتات بين الألياف وفوقها وتغلق المسامات وتجعل الورق أقل قابلية لامتصاص السوائل، ويكون الورق مناسباً للكتابة بالحبر السائل، ويحول ذلك دون تسرب الرطوبة. كما تطلى بعض الأوراق بالصبغات الطبيعية التى تضاف إلى العجينة لتكسب الورق اللون المناسب وتقلل من شدة بياضه الذى يؤثر على العين فى أثناء استخدامه فى الكتابة أو القراءة، وهى ميزة أخرى لها أثرها الكبير فى خدمة العلماء وحفظ نظرتهم ومساعدتهم فى أثناء نسخ كتبهم وتأليفهم .

الورق المقوى

وهو الورق الذى يستخدم فى صناعة أغلفة المخطوطات، الشبيه (بالكارتون)، وقد ذكر صناعاته السفينانى فى كتابه: (صناعة تفسير الكتب وحل الذهب)^(١) ويعمل من لصق كل ورقتين مع بعضهما بالنشاء، وتدلكان إلى أن تتخلص من مواد اللصق وتتركها إلى أن تجف، ثم تأخذ ورقتين وتعمل فيهما كما عملت فى الورقتين اللتين قبلهما حتى تلتقى الأوراق كلها، وأنشرها فى مكان حتى تجف تماماً، ثم الصق الأوراق المتجمعة مع وضعها تحت ضغط مناسب يؤدي إلى تماسك الأوراق ومتانته، ثم يقطع حسب استخدامه فى تجليد المخطوطات.

وأخيراً.. وجدنا فى أغلفة بعض المخطوطات أن أوراق مخطوطات استعملت فى عمل الورق المقوى، من بينها أوراق مهمة لمخطوطات قديمة ونادرة!.

(١) صناعة تفسير الكتب وحل الذهب لأحمد بن محمد السفينانى، طبع باريس ١٩٢٥ ، ص ٧-٥ .

نصوص تراثية

فهرسة مکتب خزائن التربة الإسلامية

دراسة وتطبيق ونشر :

سعيد ضامن الزومان (*)

تُعرّف الفهرسة بأنها عملية الوصف المادى والموضوعى للمكتب، وفن تطبيقه على أوعية المعلومات بمختلف أنواعها وأشكالها. لذا فهي عصب العمل الفنى بالمكتبات ومراكز المعلومات، ونتاج هذه العملية - الفهرس - هو أداة ومفتاح الوصول لتلك الأوعية فى مكان وجودها.

وهذه العملية ليست نشاطاً كمالياً أو اختيارياً تمارسه المكتبات، وإنما هي حاجة أساسية للعمل يدعو إليها الهدف الاسترجاعى والتنظيمى للمعلومات. والمكتبات الإسلامية فى العصور الوسطى خَبِرَت هذه العملية و طَبَّقَتها؛ إذ تزخر كتب التراث بشذرات إخبارية عن فهارس المكتبات الإسلامية، وأقدمها ما تعلق ببيت الحكمة العباسى؛ ففى قصة وردت بصدد كتاب جاويزدان خرد (يتيمة السلطان) أن المأمون "دعا بفهرست كتبه، وجعل يقلبه فلم يرَ لهذا الكتاب ذكراً؛ فقال: كيف يسقط ذكر هذا الكتاب عن الفهرست"^(١). ولم تكن مكتبات الشام بمنأى عن هذا التوجه؛ فكانت مكتبة مرتضى الدولة^(٢) فى قلعة حلب سنة (٤٠٦هـ/١٠١٥م) "مفهرسة بخطه فى دُرَج"^(٣)

إلا أن هذه النصوص الإخبارية لا تقدم صورة واضحة عن ماهية فهارس المكتبات الإسلامية فى العصور الوسطى، لأنها لا توضح كيفية ترتيب المواد ضمن الفهرس، ولا تقصص عن البيانات الببليوجرافية المعطاة عن كل كتاب، وبالتالي لا تُصَرِّح بوظائف تلك الفهارس. ولن تُجلى هذه الغُيْشة عن الصورة الحقيقية لعملية الفهرسة عند المسلمين سوى بالوقوف على فهارس المكتبات العائدة لتلك الحقبة، وإخضاعها للدراسة والبحث.

وقد بدأ الأستاذ إبراهيم شيوخ هذا المشوار عندما أضاف اللثام عن فهرس جامع القيروان^(٤). ثم ذكر صلاح الدين المنجد فى كتابه [قواعد فهرسة المخطوطات

* طالب دكتوراه - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

(١) محمد كرد على، رسائل البلقاء : ٤٨٠ .

(٢) هو أبو نصر منصور بن لؤلؤ، تولى إمارة حلب سنة ٢٩٩ هـ / ١٠٠٩ م. وكان ظالماً عسوقاً فأنفضه

الحلييون وهجوه هجواً كثيراً ابن النديم : زبدة الحلب : ج ١ / ١٧٧ .

(٣) ابن النديم : المرجع السابق : ج ١ / ١٨٧ .

(٤) إبراهيم شيوخ، سجل قديم لجامع القيروان، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج ٢، ج ٢ (نوفمبر ١٩٥٦).

ص ص ٢٣٩ - ٢٧٢ .

العربية^(١) أن الدكتور رمضان ششن - من جامعة إستانبول - عثر على مخطوطة في مكتبة الفاتح عنوانها: [فهرست كتب خزانة الأشرفية] والنزr المعطى عن هذا الفهرست كان له كبير الأثر فى تتبعه، ويسر رب العالمين مهمة السفر فى أثره وإخضاعه للدراسة.

وأبدأ بالتعريف بالملك الأشرف وبتريته، ثم أتناول الفهرست بالدراسة. الملك الأشرف هو موسى بن السلطان الملك العادل، رجل حاد الذكاء، متذوق للشعر ناظماً له، أجاز لأربابه الجوائز النفيسة^(٢) وقرب العلماء والأدباء لبلاطه وأجزل لهم العطاء حتى إنه أعاد للأذهان سيرة البرامكة مع ذوى النهى^(٣)، توفى سنة (٦٣٥هـ/٢٣٧م) ودفن بقلعة دمشق، إلى أن بُنيت له تربة جوار الكلاسة بالجامع الأموى فنُقل إليها^(٤) ورُتب فيها قراء^(٥) وبعد ذلك وضع فى هذه التربة خزانة كتب، أطلق عليها الخزانة الأشرفية، أو خزانة التربة الأشرفية، وهى التى زارها ابن خلكان ورأى فيها «ديوان ابن أبى الصقر الواسطى، الفقيه الشافعى (ت ٤٩٦هـ/١١٠٢م)^(٦) كما اطلع فى هذه الخزانة على «ديوان بمجلد كبير» لأبى السعادات البهاء السنجارى (ت ٦٢٢هـ/١٢٢٥م)^(٧). وممن أوقف الكتب على هذه الخزانة الشيخ أبو عبدالله محمد بن عبد الخالق بن مزهر الأنصارى (ت ٦٩٠هـ/١٢٩١م)^(٨). ويجود النص الترائى بذكر واحد من خزنة^(٩) هذه المكتبة وهو

(١) صلاح الدين المتجد : ٢٠ .

(٢) الصفدى، تحفة ذوى الألباب، ج ٢ / ١٢٤ ، ١٢٧ .

(٣) الذهبى، تاريخ الإسلام ، ج ٤٦/٢٦٨ - ٢٦٩، الصفدى : تحفة ذوى الألباب ، ج ٢ / ١٢٤ .

(٤) يقول أبو شامة (ت ٦٦٥هـ) مؤرخ الدولتين النورية والصلاحية، والمعاصر زمانياً ومكانياً للملك الأشرف موسى: "ودفن بالقلعة إلى أن بُنيت له تربة جوار كلاسرة الجامع فنقل إليها" أبو شامة، الذيل على الروضتين، ١٦٥. أى أن بناء التربة كان بعد وفاة الملك الأشرف، وبالتالى من المستحيل أن يقوم هو بوقف كتب عليها، وهذه الرواية تعتبر مصدرًا مقارنة مع ما أورده الصفدى (ت ٧٦٤هـ) والبعيد أكثر من قرن عن الواقعة حيث قال: "وعمر (أى الملك الأشرف) بدمشق، دار الحديث، التى تحت القلعة، وعمر التربة التى بجوار الكلاسة، ووضع فيها الكتب النفيسة المليحة، من كل نسخة عدة نسخ" الصفدى: تحفة ذوى الألباب، ج ٢/١٢٧. والذى يقول فى موضع آخر: "ودفن (أى الملك الأشرف) بالقلعة ونقل تابوته إلى تربة جوار المدرسة الكلاسة بعد أربعة أشهر" الصفدى: تحفة ذوى الألباب، ج ٢/١٢٥. فلو كانت التربة عامرة قبل وفاته فلماذا يدفن بداية بالقلعة، ثم ينقل جثمانه بعد أربعة أشهر إلى التربة؟ وأغلب الظن أن هذا الوقت كان على خزانة دار الحديث الأشرفية، وعلى نص الصفدى هذا اعتمد الدكتور المش، فقال: إن الملك الأشرف وضع فيها الكتب الكثيرة المليحة، انظر يوسف المش: دور الكتب العربية: ٢٣٠.

(٥) للاستزادة حول هذه التربة انظر التعميمى، الدارس فى تاريخ المدارس، ج ٢/٢٢٤ - ٢٢٩ .

(٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤ / ٤٥٠ . ترجمة ابن أبى الصقر الواسطى.

(٧) المرجع السابق، ج ١ / ٢١٤ .

(٨) التعميمى: المرجع السابق، ج ٢ / ٢٢٧ .

(٩) المرجع السابق، ج ١ / ٢٨٧ .

القاضي صدر الدين بن الآدمي (ت ٨١٦هـ / ١٤١٣م)^(١).

وتبقى الهدية الكبرى المُخَلَّقة عن قساوة الزمن هي فهرست هذه الخزانة، وبإخضاعه للدرس والتحليل سيتم الوقوف على وظائفه، وطرق ترتيب المفردات فيه، وعناصر الوصف البيليوجرافي المستخدمة، ومن ثم على منهجية عملية الفهرسة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي.

والفهرس موجود في مكتبة الفاتح بإستانبول ضمن المجموع رقم (٥٤٣٣)؛ تحت الرقم (٢٤٩-٢٧٢) وهو في ٢٤ لوحة. ويرجع تاريخ نسخه إلى القرن التاسع الهجري^(٢)، وقد خضع لعملية مراجعة، بدليل ما جاء في الفواصل بين عناوين الكتب. ويبدأ الفهرس باختصار صحيح مسلم للملك الكامل، الأريعون الجهادية للمرادى، إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنبارى. وينتهى بشعر قيس الرقيات مخروم الأول، مجموع الهدية ناقصة من أولها، والمقصود والممدود له، مجموع اللطائف.

أما دراسة هذا الفهرست فستقوم على ثلاثة محاور: الأول: طريقة إخراج وترتيب المفردات. الثانى: عناصر الوصف البيليوجرافى. الثالث: الوظائف التى قدمها .

طريقة إخراج وترتيب المفردات داخل فهرست كتب خزانة الأشرافية

جاء هذا الفهرست على شكل كتاب، وانداحت مفرداته متتالية وراء بعضها البعض، دون أى تقفير للنص؛ فبدأيات الحروف وأرقام الخزائن دُمجت فى السياق، لكن فُصل بين كل عنوان والذى يليه بمسافة بسيطة، إلا فى قسم المخاريم فقد ضاعت هذه المسافة الفاصلة بين العناوين ليأتى هذا القسم كتلة واحدة. وغاب عن هذا الفهرست أى نوع من أنواع الترقيم ، كما خلا من الإعجام فى الكثير الغالب. وبلغ عدد عناوين الكتب التى سجلها ١٣٧١ عنواناً^(٣) والنسخ المكررة ٥٤٨ نسخة، والمجاميع ٢٠٨ مجاميع.

(١) خير الدين الزركلى، الأعلام ، ج ٧/٥ - ٨.

(٢) ذكر رمضان ششن أن هذا الفهرس كُتب فى القرن الثامن الهجري، انظر ششن، رمضان، مختارات من المخطوطات العربية النادرة فى مكتبات تركيا، ٨٩٢ . لكن ورد فى هذا الفهرس كتاب للبايعونى (ت ٨٧١هـ) وبالتالي يمكن إرجاع هذا الفهرس للقرن التاسع الهجري.

(٣) أما عناوين المجاميع فمن المصوب حصرتها؛ لأن المفهرس - فى أحيان كثيرة - لم يذكرها، أو استعاض عنها بـ (وغير ذلك).

طريقة ترتيب المفردات

- المدخل: تم اعتماد العنوان كمدخل رئيس لجميع محتويات المكتبة حتى المجاميع؛ فقد أدخلت جميعها تحت حرف الميم، وبالتالي هذا الفهرست هو فهرس عناوين.

- الترتيب: رُتبت العناوين في الفهرست هجائياً - من الألف إلى الياء^(١) مع ملاحظة غياب حرف الضاد، وأغلب الظن أن سبب هذا الغياب هو عدم وجود أية عناوين بهذا الحرف في المكتبة - وذلك بمراعاة الحرف الأول فقط، ومع ذلك وقع المفهرس في بعض الأحيان في خطأ في الترتيب الهجائي فأدخل كتباً تحت الحرف الخاطئ^(٢).

وتحت كل حرف رُتبت الكتب حسب الحجم، فهو يذكر الكتب الكبيرة أولاً، ثم يقول: أولى الصغار. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن المكتبة كانت مقسمة إلى خمس عشرة خزانة للكتب الكبيرة، وثمانى خزائن للكتب الصغيرة، والذي هدى إلى هذا التصور:

الأرقام التي جاءت في الفهرست؛ فمثلاً يقول: الألف الأولى، ثم يسرد تحتها أسماء الكتب: اختصار صحيح مسلم للملك الكامل، الأربعون الجهادية للمرادى، إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنبارى... (يلاحظ غياب الثانية، والثالثة؛ وذلك لعدم وجود كتب بحرف الألف في هاتين الخزانتين). ثم يذكر الرابعة: إصلاح المنطق، أدب الكاتب، الفاظ عبد الرحمن... الخامسة الأوراق للصولى... ثم يذكر السادسة، السابعة، الثامنة، التاسعة، العاشرة (الحادية عشرة لم تذكر لنفس السبب) الثانية عشرة، الثالثة عشرة (الرابعة عشرة لم تذكر)، الخامسة عشرة، ثم يذكر أولى الصغار (ثانية الصغار لم تذكر)، ثالثة الصغار، رابعة الصغار، ثم ينتقل لحرف الباء.

والدليل الثانى ما ذكر في قسم المخاريم: نهج البلاغة ناقصة نقلت إلى الرابعة عشرة، مروج الذهب نقلت إلى الرابعة عشرة. فتوح مصر نقلت إليها أيضاً. أى أن هذه الرابعة عشرة هي مكان، وما دامت عملية النقل تتم في مكتبة، والمقصود بالنقل هو الكتب، فلا بد أن يكون هذا المكان المنقول إليه خزانة.

والدليل الثالث ورد في حرف اللام: كتاب [لمع من أخبار البرامكة] كرره المفهرس

(١) ذكر صلاح الدين المنجد: أن الفهرس انتهى عند حرف الميم، انظر صلاح الدين المنجد، قواعد فهرسة المخطوطات العربية، ص ٢٠. وهذا خطأ فالنهرس مكتمل حتى حرف الياء.

(٢) انظر عناوين الكتب في حرف العين، على سبيل المثال.

مرتين وبشكل متعاقب، في الأولى ذكره تحت ثلاثة الصغار، وفي الثانية تحت خامسة الصغار، وكان المفهرس كان يقف أمام كل خزانة ويسجل ما جاء فيها بهذا الحرف، ثم ينتقل للتالية فيثبت ما جاء بها بنفس الحرف، وهذا لأنه يريد تحديد مكان كل عنوان في المكتبة.

والدليل الرابع ما أثبتته الإحالات، وذلك كما يلي^(١):

١- أن الإحالة التي ربطت بين العنوان الأصلي للكتاب والعنوان البديل له أوضحت أن الكتاب في نفس المكان.

٢- أن الإحالة التي ربطت بين العمل الرئيس والعناوين التي يتضمنها بيّنت أن الكتب في نفس المكان.

٣- أن الإحالة التي ربطت بين المتن وقسم المخاريم أو العكس أظهرت أن الكتاب في نفس المكان.

والإحالات هي الأعصاب الواصلة بين أطراف الجسد الواحد مهما تباينت مكانياً، وهذا الفهرست بما اشتمل عليه من عنوان بديل، وعناوين مستقلة ضمن عمل آخر، وقسم خاص بالمخاريم لهو أحوج ما يكون إليها، ومما يسر على المفهرس استخدامها، طريقة التنظيم المتبعة والتي مكنته من الربط حسب الحرف بداية، ثم حسب الخزانة ثانياً، وبالتالي تم استعمال الإحالات في الحالات التالية:

- في حالة العنوان البديل مثل: "المستظهر في التاريخ وذكر في الألف"^(٢).
ويلاحظ أن هذه الإحالة لم تلتزم مع باقي الحالات المماثلة مثل: "غزل ابن هاني هو در المعاني في غرر ابن هاني"^(٣)

- في حالة الكتاب المتضمن أكثر من عنوان مثل: ثلاثة الصغار "تحفة الظرفاء في تاريخ الخلفاء، معه قصيدة الأعشى، ونذكره في القاف"^(٤) وفي حرف القاف ذكر ثلاثة "قصيدة الأعشى وتحفة الظرفاء ذكرت في التاء"^(٥). أي أن المفهرس في هذا المثال صنع إحالة تبادلية وهو جهد طيب يُحسب له، لكن هذه الإحالة لم يتم استخدامها في

(١) انظر الأمثلة في فقرة الإحالات.

(٢) في الفهرس، رقم ٩٦٨ .

(٣) في الفهرس، رقم ٧٩٦ .

(٤) في الفهرس، رقم ٢٨١ .

(٥) في الفهرس، رقم ٨٧٠ .

كل الحالات الشبيهة بدليل ما جرى مع كتاب " إعراب سورة الإخلاص يتضمن أمثالا عن على بن أبى طالب ووصية لولده رضى الله عنهما" (١) .

- فى حالة الكتاب الناقص، وهنا يُلاحظ ما يلى:

١- كتاب ضمن متن الفهرست وسُجل عنده: " ناقص ذكر فى المخاريم" مثل الخامسة عشرة " الحيوان للجاحظ ناقص ذكر فى المخاريم" (٢) وفى حال تتبع هذا الكتاب فى قسم المخاريم ضمن الخزانة الخامسة عشرة يتم العثور على " الحيوان للجاحظ ينقصه " ولم تذكر عنده أية إشارة لوروده فى المتن.

٢- كتاب ضمن قسم المخاريم وسُجل عنده: " ذكر فى العين " مثل الثانية " من عوالى الفراوى ذكر فى العين"، وفى حال تتبع هذا الكتاب فى المتن ضمن حرف العين، الخزانة الثانية يتم العثور على " من عوالى الفراوى" (٣) ولم تذكر عنده أية إشارة لوروده فى قسم المخاريم.

والجدير بالذكر فيما يخص النواقص أن هناك كتباً كثيرة جاءت فى قسم المخاريم، ووردت قبلاً فى المتن إلا أن المفهرس لم يذكر بجانبها أنها ناقصة، ولم ينوه فى قسم المخاريم على مكان ورودها فى المتن، وهذا موطن آخر على عدم استقرار المنهجية على طول العمل (٤).

- فى حالة الكتب المُزحزحة مثل الثانية " نهج البلاغة ناقصة ثقلت إلى الرابعة عشرة" وفى حال تتبع هذا الكتاب فى المتن ضمن الخزانة الثانية، حرف النون، يتم العثور على "نهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين على بن أبى طالب، كرم الله وجهه، ست نسخ" (٥) ولم تذكر عنده أية إشارة تفيد زحزحته من الخزانة الثانية إلى الخزانة الرابعة عشرة. وهنا ضريبة فأس فى الأساس الاسترجاعى الذى جاهد المفهرس على صنعه (٦).
وبالتالى فإن الإحالات فى هذا الفهرست ظهرت بنوعين تبادلية، وبتجاه واحد.

(١) فى الفهرس ، رقم ١٤ .

(٢) فى الفهرس ، رقم ٢٤٠ .

(٣) فى الفهرس ، رقم ٧٢٧ .

(٤) انظر الكتب غير المرقمة فى قسم المخاريم.

(٥) فى الفهرس ، رقم ١١٤١ .

(٦) وذلك عبر ترتيبه للمقررات حسب الترتيب الهجائى تبعاً للحرف الأول ، ثم عبر حجم الكتب وخزاناتها .

لكن أهم ما في الموضوع أنه لم يتم الالتزام بذكرها مع كل مفردة تنطبق عليها شروط الإحالة.

عناصر الوصف الببليوجرافي في الفهرست

١- الكتب

١/١- الموضوع، وقد ظهر تحديد موضوع الكتاب في مواطن نادرة جداً بحيث لم يشكل هذا النهج ظاهرة في الفهرست، مثل: "لمع ابن السراج في علوم الصوفية" (١) و"عُدّة الكُتّاب وذخيرة الآداب في الترسل" (٢)

١/٢- العنوان: ظهر العنوان في هذا الفهرست بعدة أشكال هي :

١/٢/١- العنوان الكامل ، لم يشكل هذا العنوان ظاهرة في الفهرست، وإنما برز بأمثلة قليلة بين الفينة والأخرى، ومثاله: "اعتلال القلوب" (٣) و"الإمتاع والمؤانسة" (٤)

١/٢/٢- العنوان المختصر، وهو الشكل الأكثر تواتراً في الفهرست حتى يمكن اعتبار الصيغة المختصرة للعنوان هي الصفة الرسمية في إثباته، ومن أمثلته: "الإنصاف لابن الأنباري" (٥).

١/٢/٣- العنوان البديل، سلك المفهرس في هذا النوع دريين: الأول: ذكر فيه الكتاب في موضعين حسب الترتيب الهجائي للصيغتين، وربط بينهما بإحالة. مثاله: الخامسة "الاستظهار أمر القضاة وهو المستظهر" (٦) جاء في حرف الألف، والخامسة "المستظهر في التاريخ وذكر في الألف" (٧). الثاني: ذكر فيه الكتاب في موضع واحد حسب الترتيب الهجائي للصيغة الأولى، ولم يعمد إلى ذكره مرة ثانية في موضعه حسب الترتيب الهجائي للصيغة الثانية. مثاله: "اسم المفعول الثاني لابن جني

(١) في الفهرس ، رقم ٨٩٧ .

(٢) في الفهرس ، رقم ٧٦٠ .

(٣) في الفهرس ، رقم ١٢ .

(٤) في الفهرس ، رقم ٥٩ .

(٥) في الفهرس ، رقم ٣٥ وأمله [الإنصاف في مسائل الخلاف] انظر حاجي خليفة. كشف الظنون: ج ١٨٢/١، وانظر أيضاً [إسماعيل البغدادي، هدية العارفين، ج ١ / ٥١٩ . وفيه: [الإنصاف في مسائل

الخلاف بين البصريين والكوفيين]

(٦) في الفهرس . رقم ٤٤ .

(٧) في الفهرس . رقم ٩٦٨ .

ويُعرف بالمعتصب^(١) جاء في حرف الألف، ولم يرد له ذكر في حرف الميم.

٤/٢/١- العنوان الشارح، وظهرت هذه الصيغة في أمثلة قليلة مثل: "الوجوه والنظائر، وهو ما اتفق لفظه واختلف معناه"^(٢).

٥/٢/١- العنوان المسكوت عنه، كان حرص المفسر كبيراً على تسجيل عناوين الكتب، فلم يؤخذ عليه إغفال العنوان إلا في مواضع قليلة مثل: "سيبويه تام"^(٣) و"صردر مجلدان"^(٤).

٣/١- المؤلف: بالغ المفسر في سياسة الاختصار عند بيان المسؤولية الفكرية، فلم يُثبت الاسم الكامل للمؤلف ولو مرة واحدة، وإنما اكتفى بذكر اسمه المختصر بالجزء الأشهر. وأحياناً كثيرة كانت أسماء المؤلفين هي الرؤوس التي أيعنت وحن اقتلاعها، وبالتالي برزت أسماء المؤلفين في هذا الفهرست بالأشكال التالية:

١/٣/١- المؤلف مختصراً بالجزء الأشهر، وهو الشكل الأكثر ظهوراً ومن أمثله: "معالم التنزيل للبعوي"^(٥).

٢/٣/١- المؤلف مختصراً بإخلال، فعندما يفقد اسم المؤلف المختصر غرضه التوثيقي يصبح الاختصار مخلاً ومضلاً، ومن أمثله في الفهرست: "الناسخ والمنسوخ لهبة"^(٦).

(١) في الفهرس، رقم ٥٣. ابن جنى - عثمان بن جنى - بكسر الجيم وتشديد النون - أبو الفتح الأديب الموصلي. كان أبوه "جنى" مملوكاً رومياً لمليمان بن فهد الموصلي. توفي ببغداد سنة ٧٩٢ اثنتين وتسعين وسبعمائة. له من الكتب: اسم المفعول، إسماعيل البغدادي، المرجع السابق، ج ١ / ٦٥٢. وهنا لم يشر إسماعيل البغدادي إلى الصيغة الثانية للمنوان، وبذلك يكون فهرس الخزانة الأشرافية قدم معلومات أكثر حول هذا الكتاب.

(٢) في الفهرس، رقم ١١٨٢ "علم الوجوه والنظائر، وهو من فروع التفسير، ومعناه: أن تكون الكلمة واحدة ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة وأريد بها في كل مكان معنى غير الآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر هو النظائر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه، فإذن النظائر: اسم الأنفاظ، والوجوه: اسم المعاني. وقد صنّف فيه جماعة حاجي خليفة. كشف الظنون، ج ٢ / ٢٠٠١.

(٣) في الفهرس، رقم ٥٥٢، والمقصود "الكتاب" لسببويه المتوفى، ١٨٠ هـ.

(٤) في الفهرس، رقم ٧٠٦ "ديوان صردر - أبي منصور علي بن حسن الكاتب المتوفى سنة ٦٤٥ هـ" إسماعيل البغدادي. المرجع السابق: ج ١: ٦٩١-٦٩٢.

(٥) في الفهرس، رقم ٩١٧، والمقصود "معالم التنزيل في التفسير. للإمام محيي السنة أبي محمد حسين ابن مسعود القراء البغوي الشافعي المتوفى سنة ٥١٦ ست عشرة وخمسمائة".

(٦) في الفهرس، رقم ١١٤٤، هناك أكثر من مُصنّف يبدأ اسمه بـ هبة الله وله مُصنّف بعنوان "الناسخ والمنسوخ، انظر خير الدين الزركلي: الأعلام، ج ٨ / ٧٢ - ٧٣.

٢/١-٣- عدم ذكر المؤلف: في أحيان كثيرة استغنى المفهرس عن ذكر المؤلف، مكتفياً بعنوان الكتاب فقط ليأتى الشكل النهائي جسداً بلا رأس، والطامة الكبرى تقع عندما يكون لهذا العنوان توائم كثر؛ فأى المؤلفين هو المقصود؟ مثاله: "مقاتل الفرسان"^(١).

٢/١-٤- المؤلف المجهول: على الرغم من أن المفهرس لم يذكر أسماء المؤلفين عادة، إلا أنه في حال كون الكتاب مجهول المؤلف بالنسبة له يذكر ذلك، مثل: "بهجة الأسرار، مجهول المصنف"^(٢). وبالرغم من ذلك فقد كشف المفهرس في بعض المواضع عن جهاد توثيقى في سعيه للتحقق من اسم مُصنّف الكتاب فقال: "القسم الثانى من العتاب أظنه لابن الأثير"^(٣). و "من كتاب مجهول المصنف ميوّب وكأنه من تأليف الثعلبى، وهو مجلد"^(٤).

١/٤- الراوى: وهو شخص حُق له رواية الكتاب وإقراؤه^(٥) وذلك بعد أن درسه بإحدى طرق تحمل العلم الثمانية^(٦). وتبعاً لذلك فهناك اختلاف بين نسخ الكتاب الواحد من حيث سنده في حق روايته، وفي المضمون؛ لذا يعتبر الراوى ورسوخه في العلم، وسنده وقرينه من المنهل الأول، أى: المؤلف، كفاً راجحة في ميزان المخطوطة. ومثل هذا الاختلاف في رواية الكتاب وجد صداه في فهرست كتب خزانة الأشرفية، مثل: "ديوان أبى نواس، رواية حمزة أربع نسخ، رواية الصولى اثنتا عشرة نسخة، رواية توزون"^(٧).

(١) فى الفهرس ، رقم ٩٨٩ .

(٢) فى الفهرس ، رقم ١٩٨ .

(٣) فى الفهرس ، رقم ١٣٥٥ .

(٤) فى الفهرس ، رقم ١٣٦٥ .

(٥) صلاح الدين المنجد، إجازات السماع فى المخطوطات القديمة، مجلة معهد المخطوطات العربية . مج ١، ج ٢ (نوفمبر ١٩٥٥) ص ٢٣٣ .

(٦) وهى "أولها: السماع من لفظ الشيخ، ثانيها: القراءة عليه، ثالثها: المناولة، رابعها: الكتابة، خامسها: الإجازة، سادسها: الإعلام للطالب بأن هذه الكتب روايته، سابعا: وصيته بكتبه له، ثامنها: الوقوف على خط الراوى فقط"، انظر القاضى عياض ، الإعلام ، ص ٦٨ .

(٧) فى الفهرس ؛ الأرقام ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٩٤ . ديوان أبى نواس حسن بن هانئ الحكيم المتوفى : سنة ١٩٥ خمس وتسعين ومائة، قال : وهو فى الطبقة الأولى من المولدين، وشعره عشرة أنواع، وهو مجيد فى العشرة . وقد اعتنى بجمع شعره جماعة من الفضلاء، منهم : أبو بكر الصولى، وعلى بن حمزة الأصبهاني، وإبراهيم بن أحمد الطبرى، المعروف بتوزون؛ فلهذا يوجد ديوانه مختلفاً " حاجى خليفة: كشف الظنون، ج ١ / ٧٧٤ .

٥/١- الناسخ: هذا البيان من الأهمية بمكان ، وأهميته هذه لها مسريان رئيسان الأول: الناسخ - كشخص - من يكون؟ إذا كان هو المؤلف عزز ذلك من قيمة المخطوطة وجعلها النسخة الأم في صدقها وثباتها، أو إذا كان أحد العلماء الثقات رفع ذلك من شأنها. والثاني: إن اسم الناسخ - إن كان معروفاً- يُعين في تحديد عمر المخطوطة، أو تاريخ نسخها، والتاريخ ملمح أساسى من ملامح المخطوط وعنصر مهم من عناصر تقييمه^(١) وبرز في فهرست خزانة كتب الأشرفية مجموعة من الكتب المرقونة بخطوط مؤلفيها مثل: "توير الغبش في فضل السود والحبش، لابن الجوزى ويخطه"^(٢) و" فصل في فضل الفقر على الفنى ويخط شهاب الدين السهروردى"^(٣). وهكذا فإن هذا الفهرست عكس ما حوته هذه المكتبة من مجموعات قيمة بخطوط مؤلفيها، أو بخطوط علماء ثقات.

٦/١- بيانات التوريق: من المعلوم أن كل نسخة من الكتاب المخطوط لها شخصية مستقلة تبعاً للوسيط المحمّلة عليه، ونوع الخط ، ولون المداد، وحجم الصفحة، وعدد الصفحات والأجزاء؛ فحتى لو كان الناسخ نفسه فمن الصعب أن يُخرج نسختين شقيقتين؛ فبيانات التوريق هذه نقاط احتكام في عالم المخطوطات، ومما ورد منها في فهرست خزانة كتب الأشرفية:

١/٦/١- مادة المخطوط: إنّ الوسيط الذى حمل عليه المخطوط معلّم مهم في تحديد هويته، وقد أورد المفهرس جملة من هذه المعالم، مثالها: "خمة كريمة في درج كثير الأذهاب"^(٤) و" دعاء شريف في رق أسود"^(٥) و"شعر في ورق حرير مكتوب بالكوفي"^(٦).

(١) عبد الستار الحلوجى: نحو علم مخطوطات عربى: ٩٣ .

(٢) فى الفهرس ؛ رقم ٣٢٢ . "توير النيش فى فضل السودان والحبش - لأبى الفرج عبد الرحمن بن على بن الجوزى البغدادى المتوفى سنة ٥٩٧ سيع وتسعين وخمسائة" حاجى خليفة، المرجع السابق، ج ١ / ٥٠١، وانظر أيضاً "توير النيش فى أحوال الأعيان من الحبش" إسماعيل البغدادى. هدية المارفين، ج ١ / ٥٢١ . ويلاحظ مدى اختلاف صياغة العنوان بين البيليوجرافيات.

(٣) فى الفهرس ؛ رقم ٨٢٢ . " السهروردى - عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمر بن عمويه البكرى شهاب الدين أبو حفص السهروردى البغدادى الفقيه الشافعى الصوفى، ولد سنة ٥٣٩، وتوفى ببغداد سنة ٦٢٢ اثنتين وثلاثين وستائة"، إسماعيل البغدادى، المرجع السابق، ج ١ / ٧٨٥ .

(٤) فى الفهرس ، رقم ٣٦٦ .

(٥) فى الفهرس ، رقم ٤٣٠ .

(٦) فى الفهرس ، رقم ٦٩٤ .

٢/٦/١- عدد الأوراق والأجزاء: هو أحد معايير التفريق بين نسخة وأخرى، ومن هنا كان الحرص على ذكرها، وبالفهرست - موضوع الدراسة - يُلاحظ أن المفهرس لم يُعر اهتماماً لعدد الأوراق، لكنه توقف عند ذكر عدد المجلدات، والأجزاء؛ فقال "صدرت مجلدان"^(١). و"الدر مختار ثلاثة أجزاء في مجلد"^(٢).

٣/٦/١- الحجم: أوضح النديم أنواع الورق إلى عصره بستة أنواع هي: "السليمانى، الطلحى، النوحى، الفرعونى، الجعفرى، الطاهرى"^(٣) كما بيّن في موضع آخر أن هذه الأنواع فيها اختلاف من حيث حجم (قطع) الصفحة؛ فقال: "فإذا قلنا إن شعر فلان عشر ورقات فإننا إنما عنيّا بالورقة أن تكون سليمانية. ومقدار ما فيها عشرون سطراً، أعنى في صفحة الورقة... أبو العتاهية الصورة في شعره مثل صورة بشار. والذي رأيت من شعره بالموصل، نيف وعشرون جزءاً، أنصاف الطلحى"^(٤). كما ظهرت أنواع أخرى من الورق مثل: النجيهانى، والمأمونى، والمنصورى، والبغدادى، والشامى، والمصرى، وورق أهل الغرب^(٥) ولعل ما ورد في فهرست خزانة كتب الترية الأشرقية هو نوع آخر من أنواع الورق؛ إذ ورد فيه "منتخب الأمثال قطع معتدلى"^(٦).

٤/٦/١- نوع الخط: ميّز المفهرس بين أنواع الخطوط التى طالعها فقال: "أدعية بخط منسوب"^(٧) و"أدعية بخط كوفى"^(٨) و"نحو بخط دقيق"^(٩).

٥/٦/١- لون المداد: ومثاله الوحيد: "أدعية مكتوبة بأحمر وأصفر وأسود ردى"^(١٠).

٦/٦/١- الإيضاحيات: وتنقسم فى هذا الفهرست إلى تصاوير، وتذهيب.

١/٦/٥- التصاوير: وأمثلتها: "الصادح والباغم مصوراً، نسختان"^(١١).

(١) فى الفهرس، رقم ٧٠٦.

(٢) فى الفهرس، رقم ١٢٨٦.

(٣) الفهرست، ٢٣. وهذه التسميات منسوبة لأشخاص بعينهم. انظر أيمن فؤاد سيد. الكتاب العربى

المخطوط، ج ١ / ٢٤-٢٥.

(٤) النديم، المرجع السابق، ١٨١.

(٥) أيمن فؤاد سيد: الكتاب العربى المخطوط، ج ١ / ٢٤ - ٣١.

(٦) فى الفهرس، رقم ١١٠٣.

(٧) فى الفهرس، رقم ١٦١.

(٨) فى الفهرس، الأرقام ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥.

(٩) فى الفهرس، رقم ١١٤٩.

(١٠) فى الفهرس، رقم ١٦٦.

(١١) فى الفهرس، رقم ٧٠٥ "الصادح والباغم، منظومة على أسلوب كلية ودمنة فى ألفى بيت، لأبى يعلى محمد بن محمد، المعروف بابن الهيارية، الهاشمى العباسى البغدادى المتوفى سنة ٥٠٩ تسع وخمسائة حاجى خليفة: كشف الظنون: ج ٢ / ١٠٦٩.

٧/أ- الوصف المادى: ويُقصد به ما بالمخطوط من تلويث، أو ترميم، أو خروم، وما يحمله من إجازات وسماعات ومقابلات وما شابهها^(١).

١/٧/أ- المخاريم (أى النواقص). أفرد المفهرس قسمًا خاصًا لها، وجعله بنهاية الفهرست، ويمكن تلخيص سياسته فى سردها بالنقاط التالية:

١/٧/أ-١- تحديد مقدار النقص، ومكانه فى أية نسخة من نسخ الكتاب، مثل: " من شعر المتنبى وعليه خطه، مجلد"^(٢). وقد جاء فى حرف الدال: " ديوان المتنبى ثمانى نسخ، وفى الثامنة عليها خطه"^(٣) أى أن النقص كان فى النسخة الثامنة ويمقدار مجلد.

١/٧/أ-٢- تحديد مقدار النقص دون تحديد مكانه بأية نسخة من نسخ الكتاب مثل: " من مجمل ابن فارس أول، وأول، ومن نسخة أخرى ثان وثالث"^(٤) وقد جاء فى حرف الميم " المجمل لابن فارس سبع نسخ"^(٥) وبالتالي فإن النقص جاء فى ثلاث نسخ من تلك السبعة، إلا أنه لم يحدد أيها بالضبط.

١/٧/أ-٣- تحديد مكان النقص دون تحديد مقداره، مثل: " نسخة ثالثة من التمثيل ذكرت فى التاء"^(٦). وفى حرف التاء " التمثيل والمحاضرة ثلاث نسخ"^(٧) أى أن النقص جاء فى النسخة الثالثة، لكن لم يحدد مقداره.

١/٧/أ-٤- عدم تحديد مكان النقص، أو مقداره مثل: " من الأسرار لأبى زيد الدبوسى"^(٨).

١/٧/أ-٥- تعليقات وفوائد: ومثالها: " نسخة أخرى وتعالىق وفوائد بخط ابن العصار"^(٩).

٨/أ- الملاحظات: زخر هذا الفهرست بكم من الملاحظات المهمة وردت مع بعض المفردات، وهى:

(١) عبدالستار الحلوى، المخطوط العربى: ٢٧٩.

(٢) انظر قسم المخاريم، الخزانة الرابعة عشرة.

(٣) فى الفهرس، رقم ٣٩٩.

(٤) انظر قسم المخاريم، الخزانة الرابعة.

(٥) فى الفهرس، رقم ٩٥٠.

(٦) انظر قسم المخاريم، الخزانة السابعة.

(٧) فى الفهرس، رقم ٢٥٤.

(٨) فى الفهرس، رقم ١٢٠٠.

(٩) فى الفهرس، رقم ٣٨٦.

١/٨/١- نسخ الكتاب الواحد، بتتبع عملية الفهرسة المطبقة يمكن القول: إن حرص الم فهرس على تحديد عدد نسخ الكتاب الواحد واضعٌ جداً، لأن هذا التحديد له دور مهم في أية عملية جرد لاحقة، لكن تحديد النسخ في هذا الفهرست بالذات أدى خدمة أخرى؛ لاحتوائه على قسم خاص بالمخاريم كما حدث مع نسخة "من شعر المتنبى وعليه خطه، مجلد" الأنف ذكرها، وكذلك ساهم بشكل كبير في إبراز حجم المقتنيات.

١/٨/٢- لغة الوعاء، وهي من الملاحظات المهمة في تحقيق ذاتية الكتاب، ويمثلها في هذا الفهرست الأمثلة التالية: "ترسل عجمي"^(١). وفي مثال آخر بين أن الكتاب ثنائي اللغة، كما في "العربيات المنتخبات التي تدخل في العبادات والكتب، وهي ألفاظ عربية مشروحة بالعجمي"^(٢).

١/٨/٣- العنوان المتضمن لعناوين أخرى، مثل: "تحفة الظرفاء في تاريخ الخلفاء، معه قصيدة الأعشى، ونذكره في القاف". و "إعراب سورة الإخلاص يتضمن أمثالا عن علي بن أبي طالب ووصية لولده رضى الله عنهما".

١/٨/٤- اختلاف خط الكتاب الواحد، مثل: "من صفة الصفوة أول، وثان، وثالث، وثمان، وعاشر مختلفة الخط"^(٣).

١/٨/٥- اختلاف خط وقطع الكتاب، مثل: "من قانون ابن سينا ستة عشر مجلداً متداخلة مختلفة الخط والقطع"^(٤).

١/٨/٦- الكتب غير المجلدة: صحيح أن الم فهرس لم يذكر عن أي كتاب إن كان مجلداً أم لا، إلا أنه ومع ثلاثة كتب فقط، ويقسم المخاريم وضَّح أنها غير مجلدة، وربما يكون ذلك ليحدد النسخة المخرومة بين نسخ هذا الكتاب المتعددة، فقال: "من يتيمة الدهر، بغير جلد". و "من بهجة المجالس، بغير جلد ثانيه"^(٥). و "من شعر ابن حجاج بغير جلد"^(٦).

(١) في الفهرس ، رقم ٧٨٤ وانظر " علم الترسل " عند حاجي خليفة: كشف الظنون: ج ١ : ٢٩٨ .

(٢) في الفهرس ، رقم ٧٥٩ .

(٣) في الفهرس ، رقم ١٢٣٥ ، صفة الصفوة لابن الجوزي المتوفى ٥٩٧هـ .

(٤) انظر قسم المخاريم، الخزانة التاسعة. انظر حاجي خليفة، المرجع السابق، ج ٢ / ١٢١٢ .

(٥) انظر قسم المخاريم، الخزانة الرابعة عشرة.

(٦) انظر قسم المخاريم، الخزانة في خزانة سابعة الصغار.

ب - المجاميع

من الطبيعي أن تختلف فهرسة المجاميع عن فهرسة الكتب المفردة تبعاً لطبيعة كل منهما^(١) إلا أن فهرست كتب خزانة الأشرفية لم يمش خطوات ذات بال في هذا التمييز، وكل ما صنعه أنه جعل مدخل كل المجاميع كلمة مجموع، وبالتالي نظمها جميعاً في حرف الميم إلا بضعة أمثلة قليلة تسلت في غير موضعها هذا، ثم نال الكتب ضمن المجاميع ما نال الكتب المستقلة من اختصار وتذبذب في بيانات الوصف البليوجرافي. والملاحق البليوجرافية التي رُصدت للمجاميع هي:

ب/١- الموضوع: حُدد موضوع المجموع في أمثلة قليلة، مثل: "مجموع شعر مراث"^(٢). و"مجموع طبى فيه: الرهبان، وجالينوس في علامات الطبائع، والدلالات على معرفة الأوجاع، وعلامات الموت، والأدوية المسهلة"^(٣)

ب/٢- ذكر جميع العناوين مع المسؤولية الفكرية عن كل عنوان، مثل: "مجموع مقصورة ابن دريد، والمقصود والممدود له، وعن الأصمعي"^(٤).

ب/٣- ذكر جميع عناوين المجموع من دون تحديد المسؤولية الفكرية، مثل: "مجموع اعتلال القلوب، ومن غاب عنه المطرب"^(٥).

ب/٤- عدم ذكر كامل العناوين والاكتفاء بعبارة (وغير ذلك)، مثل: "مجموع شعر فيه عمارة بن عقيل، وغير ذلك"^(٦).

ب/٥- تحديد المسؤولية الفكرية عن كامل المجموع، لكن دون ذكر العناوين، مثل: "مجموع ابن شمس الخلافة"^(٧).

ب/٦- تحديد المسؤولية الفكرية عن كامل المجموع مع ذكر كامل العناوين، مثل: "مجموع للرازي: إبدال الأدوية، ومنافع الطين ومضاره، وحصى الكلى والمثانة (ناقصة)، والأدوية الموجودة بكل مكان، وفي الشراب والقصد"^(٨)

(١) حول فهرسة المجاميع، انظر عبد الستار الحلوجي: المخطوط العربي، ٢٨٢ - ٢٨٣.

(٢) في الفهرس، المجموع رقم ٧١.

(٣) في الفهرس، المجموع رقم ٨١.

(٤) في الفهرس، المجموع رقم ١٣٦.

(٥) في الفهرس، المجموع رقم ١٤٢.

(٦) في الفهرس، مجموع رقم ١٥.

(٧) في الفهرس، مجموع رقم ١٦.

(٨) في الفهرس، مجموع رقم ١١٣.

ب/٧- تحديد لغة الوعاء داخل المجموع، مثل: "مجموع فضائل الأعمال للهكاري، ووعظ عجمي"^(١).

ب/٨- تحديد العنوان الجامع للمجموع، في ثلاثة أمثلة بيّن المفهرس أن هناك عنواناً جامعاً للمجموع، مثل: "مجموع مترجم ب: نزهة الفريد فيه بيت في التفسير، وورقات وأخبار وحكايات، وسمر نديم الفريد، وولاية عهد المأمون وفوائد"^(٢)

ب/٩- تحديد بداية المجموع، مثل: "مجموع أوله: فقه على مذهب أبي حنيفة، وبعض ملقيات الفرائض، وقطعة من تعبير الرؤيا"^(٣)

ب/١٠- تحديد ناسخ المجموع، مثل: "مجموع فوائد تسع قوائم، ذكر أن أكثره بخط ابن مقلة"^(٤)

وظائف فهرست كتب خزانة الأشرافية:

١- حصر وتسجيل المقتنيات: نجح الفهرست - إلى حد بعيد - في حصر وتسجيل المقتنيات ليس كمنائين، وإنما ككيانات مادية، فقد مرّ سابقاً أن هناك عناوين لم تذكر وخاصة في المجاميع؛ باستعمال (وغير ذلك)، إضافة إلى اهتمام كبير بذكر نسخ الكتاب الواحد.

٢- وصف المقتنيات: تمّ تفصيل البيانات البليوجرافية المستخدمة فيما سبق، ويمكن القول عن هذه البيانات :

أ - أنها قدمت بالمجمل صورة كاملة عن خريطة عملية الفهرسة المطبقة.

ب- أنه لم ينتظمها خيط واحد مع كل مفردة، أي لم تكن هناك خطة منهجية متبعة في تحقيق ذاتية المادة المفهرسة.

ت- أنها لم توظف لتوثيق الكتاب بالدرجة الأولى؛ فالشكل الأشهر للعنوان هو المختصر، وكذلك للمؤلف - في حال وجوده - فلم يرد اسم المؤلف كاملاً على الإطلاق، والموضوع ظهر في مواضع قليلة جداً، في حين تم التركيز على النسخ؛ مما جعل روح قائمة الجرد هي المسيطرة.

(١) في الفهرس ، مجموع رقم ٦١ .

(٢) في الفهرس ، مجموع رقم ٧٩، وانظر المجموع رقم ٨٠، والمجموع رقم ٢٠١ .

(٣) في الفهرس ، مجموع رقم ٣٢ .

(٤) في الفهرس ، مجموع رقم ١٤ .

٢- تحديد مكان وجود كل مفردة داخل المكتبة لتيسير الوصول إليها: جاءت في الصفحات الأولى من الفهرست مجموعة من الأرقام الفارسية، والرموز (B، م ص) في المسافات الفاصلة بين الكتب، واتضح أن هذه الأرقام والرموز إنما تشير إلى رقم الرف، وليس إلى رقم الكتاب، بدليل:

- أن أكثر من كتاب أخذ ذات الرقم أو الرمز، مثل: "الأعيان والأمثال ٢٣" و "الإمتاع والمؤانسة ٢٣" و "الأذكياء لابن الجوزي ٢٣"^(١).

- أن هناك موضعاً رمزه B تمت الإشارة في أكثر من مكان إلى أن الكتاب أو النسخة موجودة فيه، مثل: "أمثال أمر الملك المعظم في ترجمة أخبار العجم B نسخة ثانية منه في B"^(٢) و "أسماء شعر الحماسة، نسخة ثانية في TB"^(٣) أى أن هذا الـ B مكان ضمن خزانة؛ وبالتالي فهو رف.

ولكن للأسف لم تظهر أرقام ورموز الرفوف إلا مع أمثلة قليلة لا تشكل نسبة تذكر من حجم المقتنيات. وعلى أى حال فقد تحقق لهذا الفهرست إمكانية الربط بين الكتب في الفهرست ومكانها على الرفوف أحياناً، ومكانها في الخزائن دوماً، وذلك عبر رقم الخزانة، ورقم الرف، ولكن ما لا سبيل إلى إثباته هو هل تم تسجيل رقم الرف ورقم الخزانة على كل مفردة؟

٤- معرفة ما يوجد في المكتبة من كتب لمؤلف معين: يشق على الباحث في هذا الفهرست معرفة ما تملكه المكتبة من مؤلفات شخص معين؛ لأن المدخل لم يكن بالمؤلف، ناهيك عن أن الكثير من المؤلفين لم تذكر أسماءهم، أو اختصرت بشكل مُضلل.

٥- معرفة ما يوجد في المكتبة من كتب بعنوان معين: بالرغم من أن المدخل الرئيس كان بعنوان العمل، إلا أن هناك مشقة - نوعاً ما - في معرفة ما تحويه المكتبة بعنوان معين؛ لأن المفهرس لم يراع في الترتيب سوى الحرف الأول؛ لذا على المستفيد مطالعة كل الكتب بهذا الحرف حتى يصل إلى مبتغاه، ومع ذلك تبقى العناوين التي جاءت في المجاميع معضلة أكبر.

(١) في الفهرس، الأرقام ٥٨، ٥٩، ٦٠ .

(٢) في الفهرس، رقم ٤٧ .

(٣) في الفهرس، رقم ٧٤، وانظر رقم ٣٨٧ .

٦- معرفة ما يوجد في المكتبة من كتب بموضوع معين: كان آخر هم الم فهرس تحديد موضوع الكتاب؛ فالمرات القليلة التي ذكر فيها موضوع الكتاب تعتبر شواذ عن باقي سيرته في العمل؛ فالباحث في هذا الفهرست عن كتب بموضوع معين سيعود بِخُفَى حُنَيْنٍ.

٧- الإعلام الببليوجرافي العام عن كتب المكتبة: بالرغم من تركيز الم فهرس على تحديد عدد المجلدات، والنسخ المكررة من العمل في المكتبة إلا أنه أهمل الإحصاء النهائي لها؛ فالطريقة التي كُتِبَ بها هذا الفهرست وأدت الإعلام الببليوجرافي في مهده.

وبهذا الشكل فالمستفيد من الفهرست لن يتمكن من الوصول إلى عنوان محدد، ولا لمؤلفات شخص معين، ولا لكتب في موضوع بعينه؛ وبالتالي فشل الفهرست في أن يكون أداة استرجاع حقيقية، وانحرف أكثر تجاه أداة الجرد.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- إبراهيم شيوخ : سجل قديم لجامع القيروان - مجلة معهد المخطوطات العربية - مج ٢، ج ٢ (نوفمبر ١٩٥٦) ، ص ص ٣٣٩ - ٣٧٢ .
- ٢- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد: وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان / تحقيق إحسان عباس، بيروت : دار الثقافة ، ١٩٦٨ .
- ٣- ابن العديم ، كمال الدين بن أبى القاسم عمر بن أحمد بن هبة الله: زبدة الحلب من تاريخ حلب/ تحقيق وفهارس سامى الدهان، دمشق، المعهد الفرنسى بدمشق للدراسات العربية ، ١٩٥٤ .
- ٤- أبو شامة ، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسى : الذيل على الروضتين، أو تراجم رجال القرنين السادس والسابع / تصحيح محمد زاهد بن الحسن الكوثري، [دمشق]، مكتب نشر الثقافة الإسلامية من أقدم العصور حتى الآن ، ١٩٤٧ .
- ٥- إسماعيل البغدادي: هدية العارفين - أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون - بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٩٢ .
- ٦- أيمن فؤاد سيد: الكتاب العربى المخطوط وعلم المخطوطات، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧ .
- ٧- حاجى خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطينى الرومى الحنفى: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢ .
- ٨- خير الدين الزركلى: الأعلام - تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين - بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٠ .
- ٩- الذهبى، محمد بن أحمد بن قايماز : تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام / تحقيق عمر عبد السلام تدمرى، ط ٢ ، بيروت، دار الكتاب العربى ، ٢٠٠٢ .
- ١٠- ششن، رمضان: مختارات من المخطوطات العربية النادرة فى مكتبات تركيا / تقديم أكمل الدين إحسان أوغلى، إستانبول ، وقف الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، ١٩٩٧ .
- ١١- الصفدى، صلاح الدين خليل بن أيبك : تحفة ذوى الألباب فيمن حكم بدمشق من الملوك والنواب / تحقيق إحسان بنت سعيد خلوصى ، زهير حميدان الصمصام،

- دمشق ، وزارة الثقافة ، ١٩٩٥ .
- ١٢- صلاح الدين المنجد: قواعد فهرسة المخطوطات العربية ، ط ٢ ، بيروت ، دار الكتاب الجديد ، ١٩٧٦ .
- ١٣- _____: إجازات السماع فى المخطوطات القديمة - مجلة معهد المخطوطات العربية - مج ١، ج ٢ (نوفمبر ١٩٥٥) ص ص ٢٣٢ - ٢٥١ .
- ١٤- عبد الستار الحلوجي: المخطوط العربى، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٢ .
- ١٥- _____: نحو علم مخطوطات عربى ، القاهرة ، دار القاهرة، ٢٠٠٤ .
- ١٦- القاضى عياض بن موسى اليحصبى: الإلماع إلى معرفة شروط الرواية وتقييد السماع / تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار التراث، تونس، المكتبة العتيقة، ١٩٧٠ .
- ١٧- محمد كرد على: رسائل البلغاء، ط ٢ ، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦ .
- ١٨- الأنديم، محمد بن أبى يعقوب إسحق أبو الفرج : الفهرست / تحقيق رضا تجدد بن على بن زين الدين العابدين الحائرى المازندارى ، طهران، دار المسيرة ، ١٩٧١ .
- ١٩- النعيمى ، عبد القادر بن محمد الدمشقى: الدارس فى تاريخ المدارس / تحقيق إبراهيم شمس الدين، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٠ .
- ٢٠- يوسف العش: دُور الكتب العربية العامة وشبه العامة لبلاد العراق والشام ومصر فى العصر الوسيط / ترجمة نزار أباطة ، محمد صباغ ، دمشق، دار الفكر، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٩٩١ .

عروض ونقد

تدقيق المباحث الطبية في تحقيق المسائل الخلافية ماهية تخلق القلب عند نجم الدين اللبودي

طارق محمدان غلج(*)

مقدمة

استهل الشيخ الإمام العالم والحكيم الفاضل يحيى بن شمس الدين اللبودي ، تحقيقه في المباحث الطبية بـإذن الحمد لله المنفرد بنعوت الجلال، المتوحد بأوصاف الكمال، الذي فضل الإنسان بالنطق والبيان، وجعل بدنه أشرف الأبدان^(١) . والدراسة الحالية تحاول أن توضح ريادة هذا العالم الموسوعي في إدراك عدد من الحقائق العلمية بالمشاهدة والمنطق والفلسفة . كذلك تعرض ترجمة موجزة لمسار حياته وبعض مؤلفاته المهمة باعتباره من أكثر علماء المسلمين عمقا وموسوعية وثراء فكريا، كما تتناول ملامح أسلوبه المتميز في تحقيق المسائل الخلافية، وتؤكد على فطنته لأصول المنهج العلمي في البحث وحياديته وأخلاقياته في تبني الرأي الآخر. وتنتهي باستخلاص نظرتيه في مسألة "أن أول عضو يَتَخَلَّق القلب"، وأهم البراهين والنتائج والآراء والنظريات التي بنى عليها فكره ، مع إبراز تأثيره في حركة تطور العلم وسبقه إلى صياغة مفاهيم علمية .

نشأ اللبودي وعاش جل عمره في القرن الثالث عشر الميلادي، في عصر الخلافة الأيوبية (١١٧١-١٢٥٠م) ، التي حظيت بذخائر الخلافة العباسية عندما بلغت النهضة العلمية أوج ازدهارها ، حيث وجه المسلمون نشاطاتهم الفكرية في عهد الخلفاء العباسيين (٧٥٠-١٢٥٨م) إلى العلوم العقلية بعد أن كانت عنايتهم في صدر الإسلام - خاصة في الخلافة الأموية (٦٦١-٧٥٠م) - مقصورة أساسا على علوم الدين واللغة ، التي عرفت باسم العلوم النقلية^(٢) وقد حظى علماء الدولة العباسية والأيوبية باهتمام

* اختصاصي التحليلات الطبية والميكروبيولوجيا .

(١) اللبودي، نجم الدين أبو زكريا يحيى بن شمس الدين محمد . تحقيق المباحث الطبية في تدقيق المسائل الخلافية. مكتبة الإسكوريال، مخطوطة رقم ٨٩٢، نسخة ميكروفلمية بمكتبة الإسكندرية.

(٢) أحمد فؤاد باشا، الاتجاه العلمي والفلسفي عند الهمداني، المجلة المصرية لتاريخ العلوم، العدد التاسع،

ورعاية الخلفاء والأمراء، الذين هياؤوا الجو الصالح لازدهار العلم وإبداع العلماء، والذين جدوا في البحث وترجمة الكتب القديمة . بل زادوا على ذلك في تنقيحها والتعليق عليها وإضافة تجاربهم وخبراتهم ومشاهداتهم إليها ، كما ارتقوا لمرحلة نقدها وتحقيق محتوياتها ومقارنتها بما سبق. في هذا الجو العلمى النقى نشأ نجم الدين لأب عالم جليل ، هو شمس الدين اللبодى. وقد وصف ابن أبى أصيبعة في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، أباه شمس الدين اللبодى بأنه علامة وقته، وأفضل أهل زمانه في العلوم الحكمية والطب، وأنه ذو همة عالية وفطرة سليمة وذكاء مفرط، وحرص بالغ، وكان قوياً في المناظرة، قوى الحججة في الجدل، وقد قرأ صناعة الطب على يد نجيب الدين أسعد الهمداني . وصار قوياً في المناظرة، جيداً في الجدل، ويعد من الأئمة الذين يقتدى بهم والمشايخ الذين يرجع إليهم^(١).

أصله ونشأته

هو الصاحب نجم الدين أبو زكريا يحيى بن شمس الدين محمد بن عبد الله بن عبد الواحد الحلبي، الشهير بابن اللبодى الطبيب الحنفى - فلكى، وطبيب، وشاعر، وأديب، وناظم، ونائر، ورياضى، وحكيم، عاش في القرن السابع الهجرى - الثالث عشر الميلادى، ولد عام ٦٠٧هـ / ١٢١٠م بحلب، ورحل إلى دمشق مع أبيه حيث قرأ الطب فيها على يد الطبيب مهذب الدين بن عبد الرحيم بن على، وظهر نبوغه وذكاؤه ، ودخل في خدمة الملك المنصور إبراهيم بن الملك المجاهد بن أسد الدين شيركوه بن شاذى صاحب حمص، وكان يعتمد عليه في صناعة الطب. ولم تزل أحواله تتنامى عنده حتى استوزره وفُوضَ له أمور دولته، واعتمد عليه كليةً، وكان لا يفارقه في السفر والإقامة . وقد أنشأ المدرسة اللبودية في الطب بدمشق عام ٦٤٤هـ / ١٢٤٦م خارج البلد وملاصقة لبستان الفلك . ولما توفى الملك المنصور عام ٦٤٢هـ / ١٢٤٥م انتقل إلى القاهرة حيث دخل في خدمة الملك الصالح نجم الدين أيوب بن الملك الكامل، وولاه نظارة الإسكندرية ثم نظارة الشام . وتوفى في غالب الظن عام ٦٦٦هـ / ١٢٦٧م^(٢). وفى

MOORE K& PERPSAUD T., 1998- the developing human .6th edition, W. B. Saunders co., (١) Philadelphia, Chapters 4, 14.

(٢) تحقيق المباحث الطبية (مخطوط)؛ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ٦١٤ - ٦٢٠؛ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ٢٨٢ / ٢٨٤؛ هدية المارفين ٢٥٤/٢؛ الأعلام ٨/١٦٥؛ معجم المؤلفين ١٠٤/١٠٥ .

IBN ABI USAIBIYA, 1884 - Wafayat al-Iyan. Mueller's edition; vol 2; P. 185.

WUSTENFELD F., 1840 - Geschichte der Arabiscen Aertze und Naturforscher, Gottingen, p. 120.

ZAIMECHE S., 2005 - Aieppo. Foundation for Science Technology and Civilization, FSTC Ltd, Manchester, P.13.

تاريخ ابن كثير أنه واقف اللبودية، المدرسة التي عند حمام الفلك (بدمشق)، ولما مات دفن عندها . وفي هامش على كتاب "الدارس" للنعيمي، أن اللبودية اندرست وبقي هناك بستان يعرف ببستان اللبودي^(١).

ويعتبر اللبودي أفضل علماء زمانه في العلوم الحكيمية، وفي علم الطب ، كان مفرط الذكاء، فصيح اللفظ ، شديد الحرص في العلوم ، متقنًا في الآداب. وكان يؤمن بأثر حدس الطبيب في تشخيص المريض ، وكذلك بعلاقة المريض بالطبيب؛ تلك العلاقة التي يمكن أن تُعجل بشفاء المريض أو تؤخرها؛ مما جعله يهتم بدراسة الجوانب النفسية للمرضى^(٢).

مؤلفاته

وقد صنّف من الكتب في الحكمة والنحو والشعر والتفسير والرياضيات والطب. فقد ألف كتاب "إيضاح الرأي السخيف من كلام الموفق عبد اللطيف" وعمره ١٢ سنة، كما ألف "الأنوار الساطعات في شرح الآيات البينات"، و"الرسالة السنوية في شرح المقدمة المطرزية في النحو"، و"الرسالة المنصورية في الأعداد الوفقية". وتدقيق المباحث الطبية في تحقيق المسائل الخلافية في الطب، و"الزاهي في اختصار الزيج الشاهي"، و"الزيج المقرب (المعرب) المبني على الرصد المجرب"، و"غاية الإحكام في صناعة الأحكام"، و"المعامل في الأصلين"، و"نزهة الناظر في المثل السائر"، و"اللمعات في الحكمة"، و"غاية الغايات في المحتاج إليه من إقليدس والمتوسطات"، و"الرسالة الكاملة في علم الجبر والمقابلة"، و"كافية (كفاية) الحساب في علم الحساب، وآفاق الإشراق في الحكمة، و"المناهج القدسية في الحكمة ، واختصر كثيرًا من كتب ابن سينا، وحنين بن إسحق، وشرح بعضها، مثل: "شرح المعالم لفخر الدين الرازي"، وله نظم ، منه قصيدة في رثاء "الخسر وشاهي" وأبيات يتشوق فيها إلى بلد الخليل . ومن أمثلة تلك المختصرات: "مختصر كتاب عيون الحكمة لابن سينا"، و"مختصر كتاب المعاملين في الأصولين"، و"مختصر كتاب أوقليدس"، و"مختصر مصادرات أوقليدس". و"مختصر الكليات من كتاب القانون" أيضا لابن سينا في الطب ، و"مختصر مسائل

(١) الأعلام ٨ / ١٦٥ .

(٢) عيون الأنباء، ص ٦١٤ - ٦٢٠ .

حنين"، ومختصر كتاب الإشارات والتبیهات لابن سینا، "ومختصر كتاب الملخص لابن الخطيب^(١).

تحقيق المباحث الطبية في تدقيق المسائل الخلافية

ويسمى - أيضاً - "تحقيق المباحث الطبية على طريق المسائل خلاف الفقهاء"^(٢)، ولم يذكر في الكتاب تاريخ التأليف أو النسخ. والنسخة الأصلية الوحيدة للمخطوط محفوظة بمكتبة الإسكوريال بإسبانيا^(٣). وهو من الأعمال الطبية القليلة التي ألفها اللبودي (غير المختصرات أو الملخصات أو الشروح) ويتميز أسلوب اللبودي في تأليفه باستخدام الفلسفة البسيطة والمنطق المعقول والمشاهدة العلمية الدقيقة، وانتهاج أسلوب عرض مميز، حيث يبدأ بعرض رأيه في المسألة الخلافية ثم يتبعها بالآراء السابقة المخالفة لرأيه ثم رده عليها، وبذلك يقطع كل طرق التشكيك في رأيه بالبرهان. ويزخر أسلوبه بالأخلاقيات الطبية في الجدل والبرهان. ويتميز تناوله للموضوعات باتخاذ منهج المنطق السليم طريقاً للاستنتاج الصحيح.

وقد صنّف الكتاب في خمسين فصلاً؛ تتناول مسائل في الصحة والأرض والهواء والنار والأمزجة وحرارة الأعضاء والدم والصفراء والمني والقلب والدماغ والقوى والروح والفصول والحميات والألم.

منهجه البحثي

يدين علماء الحضارة الإسلامية عموماً في تفكيرهم العام لتعاليم الإسلام الحنيف الذي رفع من شأن العلم باعتباره أساساً لفهم العلاقة السليمة بين الله والكون والإنسان، ولفت الأنظار والعقول إلى أتباع المنهج السليم في التعامل مع الكون واستقراء لغته وإشاراته، وتلمس حقائقه وأسراره، واستقصاء سنته وقوانينه، انطلاقاً من عقيدة التوحيد الإسلامي التي تشكل حجر الزاوية في رؤية الإنسان الصائبة لحقائق الحياة والفكر والوجود. فالله سبحانه وتعالى هو الحق المطلق، وهو مصدر كل الحقائق المعرفية الجزئية التي أمرنا بالبحث والاستدلال عليها من وحدة النظام بين الظواهر الطبيعية والإنسانية، باعتبارها مصدراً للثقة واليقين، وليست ظلالاً أو أشباحاً أو

(١) عيون الأنباء، ص ٦١٤ - ٦٢٠؛ هدية المارفين ٢ / ٥٢٤؛ الأعلام ٨ / ١٦٥؛ معجم المؤلفين ٤ / ١٠٤ - ١٠٥.

(٢) كشف الظنون ١ / ٢٨٢.

(٣) ZAIMECHE S., 2005 - Aieppo. Foundation for Science Technology and Civilization, FSTC (٢) Ltd, Manchester, P.13.

مصدرا للمعرفة الظنية كما نظرت إليها الثقافة اليونانية مثلاً. وليس هناك من شك في أن هذا الإطار الإسلامي لممارسة التفكير العلمى كان له أكبر الأثر في غرس روح الاطمئنان والثقة لدى الباحثين عن قوانين الله في الكون، وفي دفع مسيرة التحصيل المعرفى وفق منهج علمى متجدد بما يتناسب مع مراحل تطور العلم والحضارة^(١).

وكثيره من علماء المسلمين أدرك اللبوى سمة الموضوعية التى يجب أن توسم بها تلك العلوم باعتبارها عالمية لا تخضع لمعايير التصورات الذاتية^(٢). وقد مارس عملية التفكير العلمى وهو منتبه إلى أهمية التكامل والربط بين فروع المعرفة المختلفة، فالإجادة لعلم ما تسهل الإجابة فى علم آخر^(٣). وقد استند منهج البحث لديه إلى الملاحظة والتجربة والغرض العلمى، وأجاد صياغة ما توصل إليه من معارف بدقة تتناسب مع المستوى المعرفى (الإبستمولوجى) للعلوم فى عصره. وقد ساعده على ذلك تميز اللغة العربية بثراء الألفاظ ودلالات المعانى الذى وسع صدرها اشتقاق الكثير من المصطلحات العلمية التى لا تزال محتفظة بأصلها العربى فى اللغات الأجنبية التى ترجمت إليها^(٤). ويمكن تلخيص هذا المنهج فى النقاط التالية:

● فى كتاباته عمق إيمانى يظهر فى افتتاحيات كتابه وبين سطورهِ. مثال ذلك: استهلاله الكتاب بمقدمة بها "فسبحانه وتعالى عن مماثلة الأمثال وتتره وتقصد عن مشكلة الأشكال، أحمدته على تزايد الأفضال"، واستعانت به بالمسميات القرآنية لوصف المراحل الجنينية الأولى. كما لم يظهر فى كتاباته أى اهتمام بصناعة التجيم، رغم أنها حظيت باهتمام العرب سواء فى الجاهلية أو بعدها وحتى يومنا هذا.

● وفيها تواضع لا يظهر فى تناوله لآراء الغير بالحجة والبرهان، ولكن فى تعليقه على الكتاب بقوله: "إلا أننا صنفناه فى وقت ضيق كان الخاطر فيه مشغولاً، والذهن مجبولاً، ولم يكن فى الزمان وسع لأكثر مما ذكرنا ولا كان يمكننا تحقيق بأكثر مما حققنا"، فلو كان هذا العمل الرائع فى ضيق الوقت وانشغال الذهن، فماذا عساه يكون فى فسحة الوقت وراحة البال ؟

(١) أحمد فؤاد باشا ١٩٨٧، فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى، دراسة تحليلية مقارنة فى المنهج العلمى. مجلة المسلم المعاصر، العدد ٤٩ .

(٢) ابن خلدون، ١٩٠٠، المقدمة، بيروت، الباب السادس، ص ٤٧٨ .

(٣) أحمد فؤاد باشا ١٩٨٤، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، القاهرة، ص ٤٧ .

(٤) أحمد فؤاد باشا ٢٠٠٤، الاتجاه العلمى والفلسفى عند الهمدانى، المجلة المصرية لتاريخ العلوم، العدد التاسع، ص ٤٠ - ٥٨ .

● وفي مجال التأليف يسلك اللبoudى مسلکاً علمياً يدعو إلى الإعجاب والتقدير، سواء بالنسبة لعرض الكتاب أو بالنسبة لتبويبه وتصنيفه. فقد افتتح الكتاب بمقدمة أضاف إليها فهرساً يوضح الموضوعات التي سيناقشها.

● ويدلنا أسلوبه العلمي في الكتابة على إلمامه الموسوعي الدقيق وفهمه العميق لموضوعاته؛ فقد كان يشرح كل موضوع على أسس فلسفية ومنطقية وعلمية سليمة، توصله في النهاية لرأى صائب. ومثال ذلك: مسألة تناولها اللبoudى بالشرح، وهي أن "تفرق الاتصال غير موجب للألم" فقد أبرز العديد من الحقائق العلمية من خلال المشاهدة والملاحظة السليمة، أولها: أنه إذا قطع عضو بألة حادة جداً، فلا يحس بالألم إلا بعد لحظات، وهو أمر مثبت علمياً، حيث إن الآلة شديدة الحدة لا تولد رد فعل عصبي مباشر، وإن الألم ينتج من الجرح الذي يمر بمرحلة التهاب ينتج عنها ألم، وتكون تلك المرحلة بعد لحظات من إحداث الجرح^(١). كما فسر المسألة بطريقة منطقية أخرى وهي أن النمو في حد ذاته انفصال في أجزاء الأعضاء (الخلايا) عند توالدها ونموها، ولو كان الإنسان يشعر بهذا النمو الطبيعي لما سلمت أبداننا من الآلام المستمرة.

● كما تدلنا طريقة تناوله للموضوعات على أسلوبه العلمي الذي اتبعه في تحصيل معارفه، حيث عكف في البداية - كغيره من المسلمين - على دراسة مؤلفات من سبقوه، ووقف على أوجه الاتفاق والاختلاف بينها، ثم احتكم إلى الاختبار والمشاهدة والمنطق والجدل البناء، وانتهى إلى رأى يرجح صوابه، ولا يستبعد أن يستدرك في نتائجه على طول الزمان.

● وعندما كان اللبoudى يفند آراء السابقين ويرى في بعضها رأياً مخالفاً، فإنه كان يحتكم إلى التجربة العلمية ولا يحيد عن الروح الإسلامية للتفكير السليم تلك التي ينادى بها العالم الآن في إطار أخلاقيات العلم.

رأى اللبoudى في ماهية تَخْلُقُ القلب

يرى اللبoudى "أن القلب أول الأعضاء تَخْلُقُ خلافاً لإبقراط فإنه زعم أنه الدماغ. ولأبي بكر محمد الرازي فإنه زعيم أنه الكبد". وقد دلل اللبoudى على هذا الرأى في المسألة التاسعة والعشرين في المخطوطة بهذه الأوجه:

(1) ADNAN T, 2005 - the parents healing hand, a gift to the new millennium. The 22nd International conference of history of sciences, conference proceedings, Beijing, china. P.365.

الوجه الأول: يستند إلى طبيعة القلب الروحية . وقد قال فيها: إن المنى روح كبير، استند بياضه لطبيعته الهوائية، المماثلة لطبيعة الروح؛ ولذلك يجب أن يكون أول متكون من المنى المقدّوف في الرحم هو الروح؛ لتماثل الطبائع الهوائية بينهما ، كما أن أول متكون وجب أن يكون هو الذى تكونه أسهل والحاجة إليه أمس، فالحاجة إلى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة أمس من الحاجة لتكوين أى عضو، وفى نفس الوقت فإن ما بين الروح والقلب من تجانس ليس بينهما وبين غيرهما، فالقلب هو الجوهر الروحي للجسم. هذا وقد أشار اللبّودى فى شرحه إلى أن المنى فى الأيام الستة الأولى يكون كالكرة له مركز يشبه القلب وليس الكبد .

الوجه الثانى: يرتكز اللبّودى فيه على حقيقة أن البدن ما لم يوجد نفسه (بالحرارة الفريزية) لا يكون مفتديا، ولذلك تسبق الحرارة الفريزية الحرارة الغازية ، وعليه فإن العضو منبع الحرارة الفريزية (القلب) أقدم من العضو المختص بالحرارة الغازية (الكبد). ومن طرف آخر فإن البدن يجب أن يكون حياً أولاً بفضل العضو المعطى للقوة الحيوانية (القلب) قبل أن يكون حاساً بفضل منبع القوة الحساسة (الدماغ)؛ ولهذا يكون القلب أقدم من تَكُونِ الكبد والدماغ .

الوجه الثالث: أن أفعال كل القوى إنما يتم بالروح ، ويدل ذلك على أن المتعلق الأول بالنفس هو الروح. ثم إن جميع الأرواح أجسام لطيفة هوائية حارة نافذة فى المسام الضيقة ومعلم أن تكونها إنما يكون بالحرارة الفريزية، وصنيع الحرارة الفريزية هو القلب، فيكون القلب متقدماً على تَكُونِ الروح. ويكون الروح إما متقدماً على تَكُونِ الدماغ والكبد أو يكون مُقَارِناً لتكوّنهما .

وكعاداته فى تحقيق المباحث الخلافية نراه يتطرق للرأى الآخر بتقدير وحيادية تامة، وأسلوب عرض أخلاقى مهذب، وقد أقام فيه بيانين:

البيان الأول: يعلل تقدم تكون الدماغ على القلب فى فراخ البيض والذى يتكون الدماغ فيها كأول عضو (رأى أبقرط).

البيان الثانى: يعلل تقدم تكون الكبد على القلب، حيث إن المنى فى غاية القلة ولا بد من قوة غذائية تزيد فى جوهر المنى حتى يصير وتتكون الأعضاء منه، ويكون ذلك بتكون الكبد أولاً (رأى الرازى).

وقد رد اللبّودى على ذلك بأنه لا يلزم من كون الدماغ فى بعض الحيوانات يتقدم فى التَّكُونِ على القلب أن يكون كذلك أيضاً فى بدن الإنسان. وأن مراده من مفهوم

القلب هو مجمع الأرواح الذى يجب أن يتقدم كُلاً الأعضاء بما فيها القلب نفسه كعضو. إلا أن اللبوى أضاف أن صيرورة القلب فى صور اللحم قد تكون متأخرة، وأن القلب لا يصير لحماً إلا بعد أن يصير المنى علقه ثم مضغه.

يَكُونُ مَتَاخَرًا فَانَّهُ مَا لَمْ يَجْعَلِ الْمَنِيَّ عُلْقَةً ثُمَّ مَضَغَهُ لَمْ
يَبْرُزْ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ لِحْمًا وَغَا ذَكَرَهُ عَمَّا ذَكَرَهُ أَصْدًا دَلِيلًا

وهذه لفظة علمية ذكية حيث إن تكون القلب قد ثبت علمياً بالعلم الحديث أنه يكون فى الأسبوع الثالث، وفى مرحلة المضغة بالتحديد، كما أشار اللبوى، حيث يكون أول عضو حقيقى يعمل ليضخ الدم من الحبل السرى لجسم الجنين. وأن تكون أى تركيبات شكلية مثل الدماغ لا تكون لها أى وظيفة أو أعضاء ظاهرة. وتتكون الأعصاب البدائية فى الأسبوع الرابع، كما أن الكبد يكون فى أبسط صورته التكوينية، ولا يكتمل إلا فى الأسبوع الثانى عشر، بينما القلب يقوم بمهمته الحياتية منذ ذلك الوقت. إلا أن القلب لا يتخذ شكله الأخير المقسم لغرف إلا فى الأسبوع الثامن.

وفيما يلى نستعرض اكتشافات العلم الحديثة وتطابقها مع ما ذكره اللبوى منذ أكثر من ٧٠٠ عام مضت.

فقد أثبتت تقنيات العلم الحديث فى علم الأجنة وتطورها أن الجنين البشرى يمر بعدة مراحل تطورية فى تكوينه، تتبع وصف القرآن الكريم له وهى:



مرحلة النطفة فى الأسبوع الأول من الحمل حيث لا يكون الجنين إلا مجموعة من الخلايا التوتية المنقسمة والتى تشبه النقطة أو النطفة المنفردة فى جدار الرحم.

تليها مرحلة العلقه فى نهاية الأسبوع الثانى من الحمل، وفى هذه المرحلة لا يمكن تمييز أى عضو فى جسم الجنين، وهى مرحلة جنينية مهمة تظهر الطبقات الجنينية الثلاث المكونة لكافة أعضاء الجسم لاحقاً؛ ونؤكد فيها على التصاق الجنين بالرحم وعدم وجود حبل سرى، كما أكد اللبوى.

ثم تليها مرحلة المضغة في نهاية الأسبوع الثالث (طول الجنين ٣ مم) حيث يشبه الجنين مضغة بها آثار الأسنان، وما هي إلا تقسيمات لبداية ظهور الأعضاء تبعاً، وفي هذه المرحلة يمكننا تمييز القلب الجنيني بوضوح، والذي يجذب الدم المحمل بالغذاء والأكسجين من المشيمة عن طريق الحبل السرى. ثم تتتابع مراحل التمييز الجنيني، ولا يحدث فيها طفرات شكلية كالتى حدثت في الأسابيع الأولى إلا عند تكون العظام في الأسبوع الحادى عشر (١١ سم) وكسائها باللحم (العضلات) في الأسبوع الرابع عشر وعندها يبدأ الجنين في عمل حركات بهلوانية داخل الرحم، ويتدرب على الرضاعة، حتى يصل طوله إلى ٢٥ سم ولا يتمكن من الحركة داخل الرحم لحين ولادته^(١).

ويبدأ قلب الجنين البشرى في التكون في اليوم التاسع عشر على شكل أنبوب من زوج من الأوعية الناشئة من النسيج الطبقي الجنيني المتوسط . (mesoderm) وفى خلال ثلاثة أيام فقط يبدأ بمباشرة وظائفه وينبض - بضعف - النبض الطبيعى. ثم ما يزال القلب يتكون حتى يظهر فى هيئته النهائية فى اليوم السادس والخمسين، ويستكمل صماماته فى اليوم الثالث والستين من الحمل^(٢).

ويبدأ نشوء الكبد فى اليوم الثانى والعشرين على هيئة ألياف أصلها النسيج الطبقي الجنيني الداخلى (Endoderm) للاثنا عشرى، ثم يتشكل فى اليوم الثانى والثلاثين. ومن الملاحظ أن الاثنا عشرى نفسه لا يظهر إلا فى الأسبوع الرابع من الحمل، أى بعد بداية عمل القلب (مصدر القوة الغريزية). ثم يستمر الكبد فى النمو الخلوى والشكلى السريع، ويبدأ فى عمله المبدئى فى الجنين لتكوين كرات الدم الحمراء فى الأسبوع العاشر ولا يكتمل إلا فى الأسبوع الثانى عشر^(٣).

(1) NILSSON L. & HAMBERGER L. - Naitre . Edition Hachette. Baby movie, Evolution du foetus.

LARSEN W., 1993- Human embryology, Churchill Livingstone, New York, Chapters: 7,9, 12 and 13.

MCLACHLAN j., 1994- Medical embryology. Addison- Wesley Publishers Ltd., WoKingham, UK, Chapters 2,7.

MOORE K& PERPSAUD T., 1998- the developing human .6th edition, W. B. Saunders co., Philadelphia, Chapters 4, 14.

(2) LARSEN W., 1993- Human embryology, Churchill Livingstone, New York, Chapters: 7,9, 12 and 13.

MCLACHLAN j., 1994- Medical embryology. Addison- Wesley Publishers Ltd., WoKingham, UK, Chapters 2,7.

(3) LARSEN W., 1993- Human embryology, Churchill Livingstone, New York, Chapters: 7,9, 12 and 13.

ويتداخل المقصود بمعنى الدماغ في كتاب اللبودي، حيث إن الكلمة قد تعنى الرأس أو تفاصيله أو المخ، ولكن فيما يتضح من مجربات الكلام (في المسألة الثالثة والثلاثين) فإنه يقصد به الإحساس بشكل عام، حيث وصفه بأنه مصدر الحساسة، أما لغويا فإن الدماغ يعنى: المخ مركز الإحساس؛ ولذلك سنضم لها تَكُونُ الأعصاب والأذن والعين بصفتها أكثر الأجهزة الحسية تعقيدا ولا يليها إلا اللسان والجلد والأنف. فمكان الدماغ يبدأ في التشكل من الأقواس الجنينية (الظاهرة في مرحلة المضغة) في اليوم الثاني والعشرين. وهو نفس وقت بداية تكون الأعصاب الطرفية. ولكن لا يمكن تمييز مكوناته إلا بعد الأسبوع الرابع، حينما يبدأ تركز بعض الخلايا العصبية الأولية^(١).

أما العين فلا تظهر أماكن وجودها إلا في الأسبوع الرابع ولا يكتمل تكوينها البصري إلا في بداية الأسبوع العاشر ثم تمد إليها تكويناتها العصبية في الأسبوع السابع عشر. بينما تنشأ الأذن على مراحل؛ حيث إنها مكونة من النسيج الوسطى (الأذن الداخلية) والنسيج الجنيني الخارجى (الأذن الوسطى والخارجية)؛ فيبدأ ظهور مكان الأذن الداخلية في الأسبوع الثالث، وتظهر مكوناتها فيما بين الأسبوعين الرابع والسابع، ثم تكتمل في الأسبوع الثالث والعشرين. أما الأذن الوسطى والخارجية فيبدأ تكوينهما من الأسبوع السادس. وأخيرا فإن خلايا المخ تبدأ في النمو بعد الأسبوع التاسع، ولا يكتمل في صورته النهائية إلا فيما بين الشهر السادس والشهر التاسع، وتبدأ وظائفه في الأسبوع الخامس والعشرين. ولا يبدأ الحس بالتسويق فيما بين أعضاء الدماغ الحسية والجلد مع المخ إلا في الأسبوع التاسع والعشرين^(٢).

(1) NILSSON L. & HAMBERGER L. - Naitre . Edition Hachette. Baby movie, Evolution du fœtus.

LARSEN W., 1993- Human embryology, Churchill Livingstone, New York, Chapters: 7,9, 12 and 13.

MOORE K& PERPSAUD T., 1998- the developing human .6th edition, W. B. Saunders co., Philadelphia, Chapters 4, 14.

(2) NILSSON L. & HAMBERGER L. - Naitre . Edition Hachette. Baby movie, Evolution du fœtus.

LARSEN W., 1993- Human embryology, Churchill Livingstone, New York, Chapters: 7,9, 12 and 13.

MCLACHLAN j., 1994- Medical embryology. Addison- Wesley Publishers Ltd., Wokingham, UK, Chapters 2,7.

MOORE K& PERPSAUD T., 1998- the developing human .6th edition, W. B. Saunders co., Philadelphia, Chapters 4, 14.

وقد أضاف اللبودى أن الكبد متقدم على تَكُون الدماغ لأنه العضو الغازى بينما الدماغ هو العضو الحاس، ولا بد من تغذيته لنشوء الإحساس، وهو واقع كما تبين فى المناقشة السابقة، بالبراهين العلمية الحديثة.

هذا وقد يؤخذ على اللبودى، ضعف الرد على ظاهرة تكون الدماغ أولا فى فراخ البيض قبل القلب (وفقا لإبقراط). مع أن العلم الحديث أثبت أن غالب الحيوانات الفقارية تمر بنفس المراحل الجنينية الأولية. إلا أننا يجب أن ننصفه فى ذلك؛ حيث إن القلب - كما ذكرنا سلفا - يبدأ فى التكون فى اليوم التاسع عشر بينما أول تكونات الرأس فى اليوم الثانى والعشرين. أى بفارق ٢ أيام فى حمل جنين الإنسان الطويل نسبيا. فالיום الثالث والعشرون مثلا فى جنين الإنسان يوازى اليوم الثانى فى فرخ البيض^(١). أى أن التحول الزمنى النسبى الذى يحدث فى هذا الفارق الزمى فى فرخ البيض لا يمكن ملاحظته أساسا، بل تحسب هذ الجزئية فى صالحه، لعدم تكبره على رأى الغير بالبرهان الخاطئ، وكل ما رد به هو أنه قد يكون هناك اختلاف، وهو فعلا اختلاف، لكن بسبب العامل الزمنى وليس المراحل الجنينية المختلفة.

وقد استكمل اللبودى حديثه عن كون القلب أول عضو يتخلق فى المسألة الثلاثين؛ حيث أضاف أنه ردا على زعم البعض أن أول عضو يتكون هو السرة، ليتعلق بنقر الرحم فيجذب الجنين منها الغذاء. فقد رد على هذا الزعم بأن السرة آلة جذب الغذاء وتكون متأخرة عن القوة الغذائية المتأخرة عن تولد العضو الذى إذا استحكمت خلقته كان كبدا (مولد القوة الغذائية). وإذا كانت السرة متأخرة عن الكبد المتأخر عن القلب لكانت متأخرة فى التكوين عن القلب؛ فقد أثبت العلم الحديث أن الجنين فى الأسبوع الأول يحصل على غذائه ويتخلص من مخلفاته بالانتشار البسيط. ثم يبدأ تكوين نظام لتبادل الغازات والغذاء مع الأم بواسطة كيس المح فى اليوم التاسع عن طريق الانتشار أيضا. وفى اليوم السابع عشر، فإن الجزر الدموية بكيس المح فى الجنين تبدأ فى تكوين خلايا الدم والأوعية الدموية، حتى تغطى كيس المح فى اليوم الرابع والعشرين، تهيدا لتكون المشيمة والحبل السرى (السرة) بالشكل المتعارف عليه لياشر عمله فى النظام الوعائى الدموى مع بداية عمل القلب. وتبدأ المشيمة فى التكون فى نهاية الأسبوع الثالث (بعد تكون القلب). ثم يندثر كيس المح نفسه فى اليوم السابع والعشرين.

(1) MCLACHLAN j., 1994- Medical embryology. Addison- Wesley Publishers Ltd., WoKingham, UK, Chapters 2,7.

وبذلك فإن السرة ليست عضواً أو آلة جذب ، بل هي ممر تمر منه الأوعية الدموية لنقل الدم المحمل بالغذاء والأكسجين، بالتبادل مع دم الأم ، إلى جسم الجنين بواسطة الدفع الحادث من آلة القلب . كما أن الجنين في مرحلة العلقه يكون مثبتاً في جدار الرحم ، ولا يلزم وجود سرة يتعلق بها بينما يكون القلب نابضاً . وكل ذلك يدل على عدم وجود مشيمة في التوقيت السابق لتكون القلب، وبالتالي لا يوجد حبل سرى بالمعنى المتعارف عليه. إلا بعد اليوم الرابع والعشرين ، أي بعد بداية تكون الكبد .

ونود أن نسجل ملحوظة أخيرة وهي أن رأى إبقراط في تخلق القلب قد استند على مشاهدة غير عميقة لنمو فرخ البيض ، أما الرازي فقد علل بأسلوب فكري منطقي، يعبر عن نتاج فكر هذا العالم الجليل ، الذي وإن لم يصب في هذه الجزئية ، فقد أضاف رأياً منطقياً وثمة تشابه في طريقة تفكيره مع اللبودي نفسه .

وخلاصة ما بنينا عليه رأينا، في ريادة اللبودي في عدد من حقائق علم الأجنة، ما يلي :

● أنه خلافاً لإبقراط والرازي ، فإن القلب يتخلق قبل الكبد والدماغ . وقد تطرقنا لشرح وتقييم براهينه في هذه الجزئية بالتفصيل .

● أن القلب يتنشأ في مرحلة المضغة ، في اليوم التاسع عشر ويعمل في اليوم الثاني والعشرين .

● أن القلب هو العضو الأساسي في الجسم ، ولذلك وجب أن يكون أول الأعضاء المتكونة؛ لأنه مصدر الحرارة الفريزية . وهذا ما ظهر جلياً؛ حيث إن كيس المح الجنيني ينفذ في اليوم السابع والعشرين، ويكون نمو الجسم الجنيني قبل بداية عمل القلب بطيئاً (لا يزيد عن ١ مم حتى اليوم السادس عشر، ثم ينمو بنشاط بعد بدء عمل القلب في اليوم ٢٢، ويصل حجمه إلى ٢ مم ثم يزيد إلى ٦ مم في اليوم الرابع والعشرين، ويستمر في النمو بعد ذلك بشكل كبير حتى يصل إلى ٤٥ سم عند الولادة^(١) . ولا يرى أي عضو يبدأ في التكون قبل اليوم ٢٢، مما يؤكد أن النمو الحقيقي للجنين مقترن بعمل العضو الأساسي (القلب) . وقد زاد اللبودي هذا الموضوع تفصيلاً في المسألة الحادية والثلاثين:

● أن السرة تنشأ بعد القلب (والكبد) في مرحلة المضغة ، بعد اليوم الرابع

(1) MCLACHLAN j., 1994- Medical embryology. Addison- Wesley Publishers Ltd., WoKingham, UK, Chapters 2,7.

والعشرين .

● أن الكبد ينشأ قبل الدماغ، حيث إن الكبد يبدأ فى النشوء من اليوم الثانى والعشرين ويزاول مهمته الأولية فى بناء كرات الدم الحمراء فى الأسبوع العاشر. بينما الدماغ يبدأ فى التشكل من اليوم الثانى والعشرين، ولكنه لا يكتمل نمو أى من مكوناته قبل الأسبوع السابع عشر. ولا يكتمل التنسيق الحسى إلا باكتمال المخ فيما بين الشهرين السادس والتاسع.

● أنه ذكر وجود النطفة التى يستمر وجودها فى الأيام الستة الأولى من الإخصاب، مع أن حجم هذه النطفة يكون ٠,٠١ مم فى اليوم الثالث ولا تزيد عن ٠,١ مم فى اليوم السادس. ثم تنتقل لمرحلة العلقة ويزيد طولها إلى ٢ مم^(١). فكيف رصد هذا التكوين متناهى الصغر وحدد فترة وجوده مع عدم وجود أى إمكانيات. ميكروسكوبية أو إشعاعية فى هذا العصر، بالإضافة إلى أن هذه النطفة تكون منفردة فى جدار الرحم. وذلك يدل على حسن استنتاجاته المبينة على المنطق السليم.

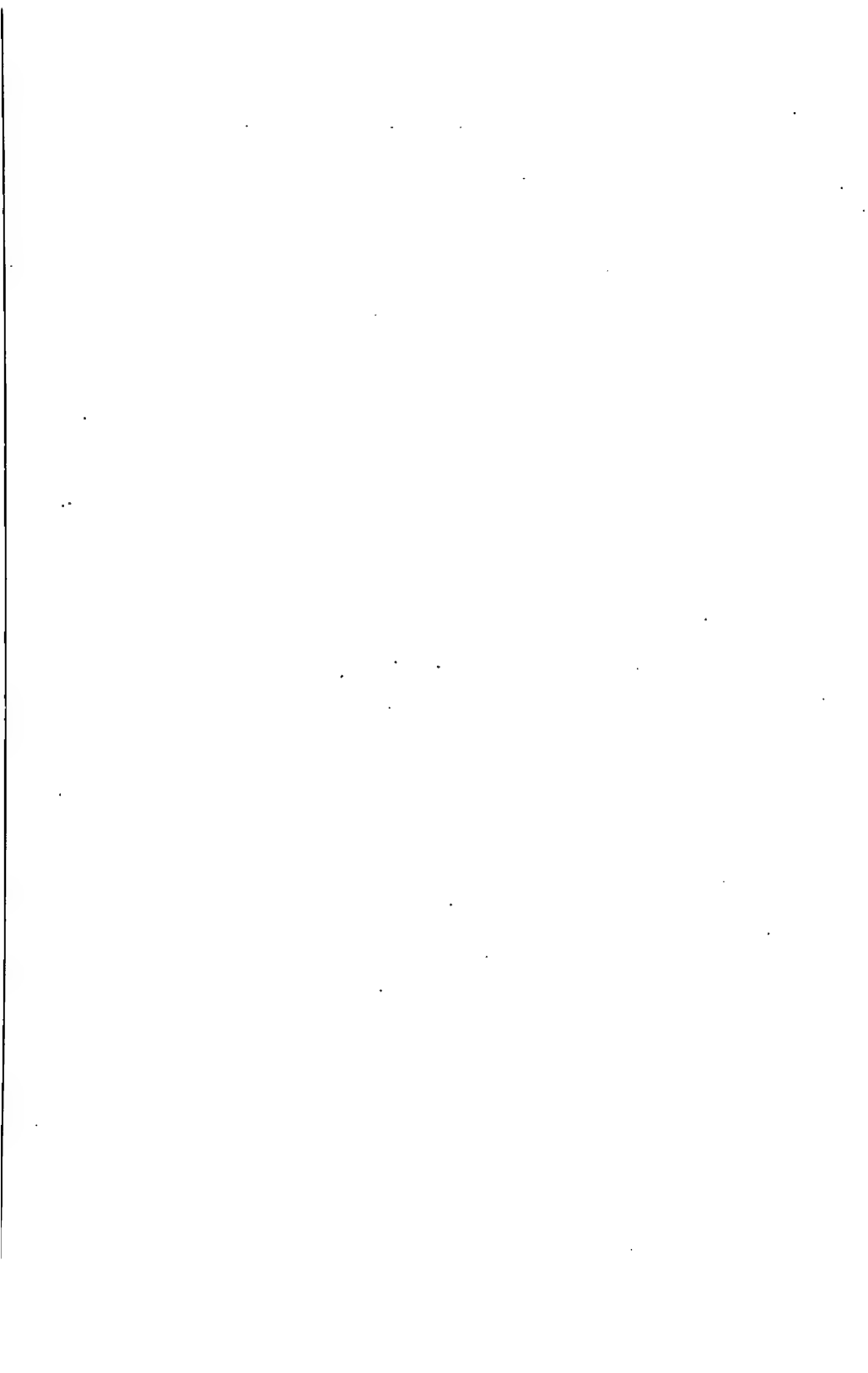
(1) MCLACHLAN j., 1994- Medical embryology. Addison- Wesley Publishers Ltd., WoKingham, UK, Chapters 2,7.

خاتمة

لعله قد اتضح أن وصف المؤلف لكتابه بأنه قد جاء بأحسن ترتيب وأكمل تهذيب، وصف متواضع؛ لأن الكتاب أحسن ترتيب الأفكار وعرضها وتبسيطها. ولا يخفى أن استنتاج ما توصل إليه العلم الحديث بطرق مشاهدة بسيطة وفاعلة ومنطق سليم، لا يأتي إلا من عالم ذي حس علمي مرهف. وقد حاولت هذه الدراسة التركيز على نقطة أساسية، وهي ريادة العالم العربي الجليل صاحب نجم الدين اللبودي في التوصل إلى حقائق علمية لم نتوصل إليها إلا حديثاً، وانتماؤه إلى جيل الرواد من علماء الدولة الأيوبية الذين تبلورت على أيديهم أصول المنهج العلمي التجريبي واصطنعوه طريقةً للتفكير العلمي بحثاً وتأليفاً في مجال العلوم الطبيعية.

وما أوجنا إلى أن تكون مؤلفات هذا العالم الجليل مادة خصبة يتناولها العلماء العرب بالبحث والتحليل والدراسة؛ يتخذون صاحبها قدوة في أخلاقيات العلم ومنهجه.

من أفجار الترات



من أخبار التراث

د. أسام محمد الجاهلي(*)

شهر يناير ٢٠٠٨م:

● فى يوم الأحد ٦ يناير عقد مركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية ندوة عن المؤرخ المصرى الكبير " المقرئى " تحدث فيها د. أيمن فؤاد سيد . وأدارها د. حسين نصار.

● اختتمت فى يوم الخميس ١٧ يناير الدورة التدريبية فى تفسير المخطوطات وترميمها، وهى الدورة التى عقدها معهد المخطوطات العربية بالتعاون مع جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بليبيا، ومكتبة الأسد الوطنية بسورية. وقد تضمن برنامج الدورة محاضرات نظرية وتطبيقية فى طرق صيانة مقتنيات المخطوطات وأنواع الترميم المختلفة.

● عُقدت فى يوم السبت ٢٦ يناير. وضمن فعاليات معرض القاهرة الدولى للكتاب . ندوة بعنوان: " سهر القلماوى وألف ليلة وليلة " أدارها الدكتور/ أحمد مرسى، وشارك فيها الأساتذة والدكاترة: سلامة سليمان، وعبد الحميد حواس، وغرام مهنا، وهيام أبو الحسن.

● وعُقدت فى يوم الخميس ٢١ يناير. وضمن فعاليات نفس المعرض السابق . ندوة بعنوان: "ماذا ننشر من التراث؟"، شارك فى الندوة الأساتذة والدكاترة: أحمد حسين الطماوى، وحسين نصار، وفاروق شوشة، ويوسف زيدان، وأدار الندوة الأستاذ/ محمد السيد عيد .

● خلال هذا الشهر أصدر مركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة طبعة جديدة من الأجزاء ٢٦ إلى ٢٩ من كتاب "نهاية الأرب فى فنون الأدب" للنويرى، بتحقيق الأساتذة الدكاترة: محمد فوزى العنتيل، وسعيد عبد الفتاح عاشور، ومحمد حلمى محمد أحمد، ومحمد محمد أمين، ومحمد ضياء الدين الرئيس.

شهر فبراير ٢٠٠٨م:

● فى يوم الأحد ٣ فبراير عقد مركز تحقيق التراث ندوة عن الطبيب المصرى الكبير " ابن رضوان " تحدث فيها د.كمال الدين البتانونى . وأدارها د. عفت الشرقاوى.

(*) باحث بمركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية.

- في يوم الثلاثاء ١٢ فبراير وبكلية الآداب بجامعة القاهرة ناقش الطالب/ حسام أحمد إسماعيل عبد الظاهر (الباحث بمركز تحقيق التراث) رسالته المقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي تحت عنوان "الجرائم والعقوبات في بلاد العراق ٢٣٢. ٤٤٧هـ / ٨٤٧ - ١٠٥٥ م". وتكونت لجنة المناقشة من الأساتذة الدكاترة: عطية أحمد القوصي، ومحمد أحمد محمد، ومحمد بركات البيلي. وبعد مناقشة الطالب مناقشة علنية تقرر منحه درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بطبع الرسالة على نفقة الجامعة وتبادلها مع الجامعات العربية والأجنبية.
- خلال هذا الشهر أصدر مركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة طبعة جديدة من الأجزاء ٣٠ إلى ٣٣ من كتاب "نهاية الأرب في فنون الأدب" للتويري، بتحقيق الأساتذة الدكاترة: محمد عبد الهادي شعيرة، والسيد الباز العريني، وفهيم محمد شلتوت، ومصطفى حجازي.
- وأيضاً صدر عن المركز خلال هذا الشهر كتاب "النغم" بتحقيق: / غطاس عبد الملك خشبة.
- كما أصدر المركز خلال الشهر نفسه الجزء الثالث كتاب "عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان [العصر الأيوبي]، بتحقيق: د. محمود رزق. شهر مارس ٢٠٠٨م:
- في يوم الأحد ٢ مارس عقد مركز تحقيق التراث ندوة عن العالم الديني "محمد عبد الله دراز". تحدث فيها: د. عفت الشرفاوي. وأدارها: د. حسين نصار.
- في الفترة من ١١.٩ مارس ٢٠٠٨م عقدت كلية دار العلوم بجامعة المنيا مؤتمرها الدولي الرابع بعنوان: الثقافة العربية الإسلامية .. الوحدة والتنوع. وقد انقسمت محاور المؤتمر إلى خمسة محاور:
- اهتم المحور الأول بتناول المفاهيم الأساسية للثقافة العربية الإسلامية، والوحدة والتنوع، وروافد الثقافة العربية الإسلامية، وأثر الثقافة الإسلامية في النهضة الأوروبية.
- أما المحور الثاني فخصص للدراسات اللغوية والنحوية، ومما تطرق إليه من موضوعات: التراث اللغوي والنحوي، و المسائل الخلافية ودورها في إثراء الفكر اللغوي والنحوي، والاستشراق وأثره في تجديد الفكر اللغوي والنحوي، ومدارس الخطوط العربية.

وتعرض المحور الثالث للدراسات الأدبية والنقدية؛ فدرس الموسوعات الأدبية بين الوحدة والتنوع، ورحلة الشعر العربي بين الوحدة والتنوع، والتحويلات الإبداعية القصصية من ألف ليلة وليلة والمقامات إلى السرد القصص، وقراءة التراث وتأصيل الهوية، والنقد الثقافي من ابن سلام الجمحي إلى إدوارد سعيد.

ومن الموضوعات التي تطرق لها المؤتمر في محوريه الرابع والخامس: التراث العربي الإسلامي بين المنهج اليوناني والمنهج العلمي التجريبي الإسلامي، وأهمية دراسة التاريخ وقيمتها، وجهود المسلمين في فلسفة التاريخ، ومناهج كتابة التاريخ الإسلامي بين العلماء المسلمين والمستشرقين، وموقف المستشرقين من التاريخ الإسلامي، وجهود العلماء العرب والمسلمين قديماً وحديثاً في الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية والجغرافية والسياسية.

● خلال الفترة ٢٤-٢٧ مارس وفي هذا الشهر عقدت كلية الآداب والعلوم بجامعة الشارقة بالتعاون مع كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالجامعة نفسها والاتحاد العربي لعلوم الفضاء والفلك مؤتمراً علمياً عن تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين تحت عنوان «إسهامات العرب والمسلمين العلمية في خدمة الإنسانية» بمشاركة ٣١٢ مشاركاً من ٣٥ دولة من المهتمين بمختلف العلوم التراثية الإسلامية من علماء وباحثين ومنظمات وجامعات وجمعيات علمية عربية وإقليمية وعالمية.

وتوزعت البحوث وعددها ١٧٠ بحثاً على إحدى عشرة جلسة علمية رئيسة وثلاث جلسات فرعية متوازية، بمجموع ثلاث وثلاثين، وبمعدل خمس أوراق بحثية في كل جلسة، ضمن محاور المؤتمر العلمية والطبية والهندسية والتاريخية و الشرعية واللغوية. ناقش المشاركون في المؤتمر على مدار أربعة أيام العديد من المحاور وأوراق العمل والتي من بينها محور حول المنظومة العلمية في الحضارة الإسلامية من حيث العلم والعقل في الإسلام ومناهج البحث العلمي عند المسلمين وأثرها في تقدم العلوم وعلم الإنسان والكون في التصور الإسلامي.

كما يناقش المؤتمر محورا حول إسهامات العلماء المسلمين في ميدان العلوم والهندسة من حيث علوم الفلك والكون والجو والأجهزة والمراسد الفلكية والتطبيقات الفلكية في الشريعة الإسلامية والعلوم الإنسانية والعلوم الطبية، فضلاً عن محور حول العلوم الأساسية والتطبيقية كالرياضيات والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض والفنون

الإسلامية والتطبيقات الصناعية والعلوم الهندسية والميكانيكية وعلوم الزراعة والتربية والمياه والعلوم الجغرافية والبحار. بالإضافة إلى محور يبحث فى إسهامات المسلمين فى التعايش بين الحضارات، وآخر يبحث فى التفاعل العلمى بين الحضارات من منظور إسلامى، ومحور يبحث فى أسس التفاعل العلمى فى الإسلام من حيث وسائل التقارب العلمى وشهادات غير المسلمين فى إنصاف الإنجازات العلمية عند المسلمين.

كما صاحب المؤتمر إقامة عدد من ورش العمل، منها: ما يتصل بتراث علوم الفلك والفضاء والجو بما فى ذلك التطبيقات الفلكية فى الشريعة الإسلامية. وعلى هامش المؤتمر أيضاً نظمت عدة معارض منها: معرض للمخطوطات العلمية التراثية، ومعرض ألف اختراع واختراع لمؤسسة العلوم والتكنولوجيا والحضارة فى بريطانيا بالتعاون مع مؤسسة التراث الإسلامى الاستشارية فى الإمارات، ومعرض لمؤسسة جمعة الماجد فى ترميم المخطوطات وصناعة الورق.

● فى يوم السبت ٢٩ مارس أقامت "دار العين" ندوة عن الكاتب الراحل خيرى عبدالجواد بمناسبة صدور كتابه "رحلة المشتاق فى حدائق الأوراق" والذى يتضمن العديد من المقالات التى تتناول بالتعريف عددًا من أهم الكتب فى التراث العربى.

● خلال هذا الشهر أصدر مركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة طبعة جديدة من الجزعين الأول والثانى من كتاب "مدارج السالكين" لابن قيم الجوزية.

شهر أبريل ٢٠٠٨م:

● فى يوم الأحد ٦ أبريل عقد مركز تحقيق التراث ندوة عن العالمين المصريين "محمود الفلكى" و"أحمد زكى" تحدث فيها: د. رفعت هلال ود. صبرى العدل. أدار الندوة: د. أحمد فؤاد باشا.

● خلال ٢١ أبريل - ٥ مايو عقد مجمع اللغة العربية بالقاهرة مؤتمره العام فى دورته الرابعة والسبعين، وكان موضوع المؤتمر هذا العام هو "اللغة العربية وتحديات العصر"، وقد اشتملت أعمال هذا المؤتمر على ٢١ جلسة، ومن بحوث المؤتمر:

- قضايا اللغة العربية وعلم اللسانيات الحديث، د. عبد الكريم خليفة.

- نحو معجم عصرى للغة الشعر العربى، د. محمود الربيعى.

- القياس على الأكثر عند نحاة العربية وما يترتب عليه، د. عبد الرحمن الحاج صالح.

- محاولات وضع معجم إلكتروني للغة العربية، د. محمد حسن عبد العزيز.

- بين اللغة العربية وأهلها، د. كمال بشر.

- الثقافة واللغة العربية في عصر العولمة، أ/ أحمد شفيق الخطيب.

- اللغة العربية وتحديات العولمة - رؤية لاستشراف المستقبل، د. عبد العزيز التويجى.

- تحدى العولمة للغة العربية وإبداعاتها، د. صلاح فضل.

- انقراض العربية الفصيحة وهم أم حقيقة؟، د. صادق عبد الله أبو سليمان.

- التعريب والتنمية البشرية، د. على القاسمى.

- الهوية والانتماء، د. على أحمد بابكر.

- اللغة العربية هوية وانتماء، د. حسنين محمد ربيع.

- اللغة العربية وتحديات العصر في التعريب، د. محمود أحمد السيد.

- العربية والتكامل المعرفى، د. عبده الراجحى.

- اتجاهات السياسة اللغوية، د. محمود فهمى حجازى.

- التعريب بين عوامل الفشل والنجاح، د. عباس الجرارى.

- تعجيم التعليم، الخطر المائل على اللغة والثقافة، د. أحمد الضبيى.

- الاستشراق والتأليف المعجمى، د. عبد الهادى التازى.

- الثقافة المعاصرة والنمو، د. عوض بن حمد القوزى.

وبالإضافة إلى البحوث والمحاضرات التى أُلقيت فى المؤتمر خُصصت بعض الجلسات للنظر فى مصطلحات العلوم المختلفة كالتاريخ، وألفاظ الحضارة، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، والفلسفة الإسلامية، والرياضيات، والحاسبات، والاقتصاد، والهندسة، والطب، والفيزياء، والكيمياء والصيدلة، والفقه، والأصول... إلخ.

● عُقد فى يومى الثلاثاء والأربعاء ٢٩ و٣٠ أبريل المؤتمر الدولى الثالث عشر للفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة تحت عنوان " السنن الإلهية وأثرها فى نهضة الأمم ". ألقى فيه خمسون بحثاً قدمها باحثون من مصر والسعودية وليبيا والإمارات وقطر والكويت. ومن بحوث هذا المؤتمر:

- مفهوم السنة الكونية فى ضوء القرآن الكريم، د. ذو الكفل محمد يوسف.

- الظاهرة الجمالية فى فكر ابن قيم الجوزية، د. سلوى محمد نصره.

- دور الإمام الغزالي في النهوض بالأمة، د. فتحي محمد الزغبى.
- موقف المعتزلة والأشاعرة من قضية التحسين والتقبيح، د. إمام حنفى سيد.
- التفسير الدينى للتاريخ، د. مصطفى محمد حلمى.
- مكانة العقل والفكر فى الإسلام ودوره الاستباطى، د. حسن محمد المرزوقى.
- موقف السنة الإلهية من العلوم الكونية منهجياً، د. زكريا منشاوى الجالى.
- مفهوم الحتمية بين ابن خلدون ومالك بن نبي، د. سليمان الخطيب.
- مفهوم الإنسان الكامل عند الفارابى، د. زكاء مردغانى.
- تطور الحضارات عند ابن خلدون، د. عبد القادر هزاز.

شهر مايو ٢٠٠٨م:

● خلال الأيام ٦-٨ مايو عُقد بمكتبة الإسكندرية المؤتمر الدولى الخامس لمركز المخطوطات عن " المخطوطات المطوية". وقد شارك بالبحوث اثنان وثلاثون شخصية علمية من الإمارات وسورية وعمان ومصر والمغرب وألمانيا وأميركا وفرنسا وكندا وهولندا.

ومن بحوث المؤتمر ما تطرق إلى المخطوطات المطوية فى الحديث النبوى ومنها: بحث د. أحمد معبد عبد الكريم عن " المطوى من متون الحديث"، وبحث د. محمود مصرى تحت عنوان "مخطوطات المسانيد والشروح فى الحديث".

ومما تم تقديمه من بحوث فى هذا المؤتمر ما يختص بالتراث التاريخى المطوى فى بطون المخطوطات ومنها: بحث د. محمد يسرى سلامة عن " المصادر المطوية فى رواية السيرة النبوية"، وبحث القمص بيجول السريانى عن "الأصل المفقود لتاريخ يوحنا النقيوس"، وبحث د. أيمن فؤاد سيد عن " تاريخ يحيى بن أبى طى المفقود".

أما البحوث المتعلقة بالمخطوطات المطوية فى الفكر الإسلامى والمذاهب الإسلامية فتمثلها بحث د. رضوان السيد عن "كتاب السير لمحمد النفس الزكية"، وبحث د. عبد الرحمن السالمى عن "المخطوطات الإباضية المطوية"، وبحث د. محمد عبدو عن "المطوى من تراث الغزالي - الأجوبة على ابن العربى الفقيه".

ومما يختص بالتراث العلمى بحث د. رشدى راشد تحت عنوان " بين المفقود والمتوارى، أنماط من نصوص مخطوطات الرياضيات والعلوم"، وبحث د. هيلين بيلوستا " المخطوطات المطوية فى أعمال ابن سنان الرياضية"، وبحث د. ريجيس موريلون عن "مخطوطات الفلك المطوية"، كما قدم د. عبد الحميد صبره بحثاً عن "الرحلة الأوربية

لمخطوطات كتاب المناظر لابن الهيثم، وعن "المخطوطات المطوية في علم البصريات عند العرب" دار بحث د. إلهية كيرانديش، أما مخطوطات الكيمياء المطوية فتحدث عنها د. محمد كامل جاد. بينما تحدث د. حسان الطيان عن "المخطوطات المطوية في علم استخراج المعنى".

وتعرض د. حسن حنفي لجدل الإبقاء والإقصاء فيما يخص المخطوطات المطوية. وتناول د. ستيفان ليدر "دور الوراقين في عملية الطي". كما شارك د. عبد اللطيف الجيلاني ببحث عن "ظاهرة إغراق النصوص ومحوها بالماء".

● وفي يوم الأحد ١١ مايو تمت مناقشة الطالب / أحمد عبد الباسط حامد (الباحث بمركز تحقيق التراث) في رسالته المقدمة للحصول على درجة الماجستير في النحو والصرف وعنوانها: "فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح لابن الطيب الفاسي - دراسة في أصول النحو"، وتكونت لجنة المناقشة من الأساتذة الدكاترة: محمد خضير، وسيد حنفي حسنين، وعبد الحميد السيوري، وجودة مبروك. وبعد مناقشة الطالب مناقشة علنية تقرر منحه درجة الماجستير بتقدير ممتاز.

● خلال هذا الشهر أصدر مركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة كتاب "الرسالة الشرفية في النسب التأليفية" للأرموى بتحقيق: / غطاس عبد الملك خشبة.

● كما أصدر المركز خلال نفس الشهر طبعة جديدة من كتاب "أنساب الخيل" للكلبي بتحقيق: أحمد زكي باشا.

● وخلال هذا الشهر أيضاً صدر عن المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم فهرس للمخطوطات العربية بباكستان، قام بإعداده الباحث الباكستاني أحمد خان، ويضم أسماء مئات المخطوطات، ويأتى على رأسها نسخة من القرآن الكريم بخط الخطاط الشهير ياقوت المستعصم.

شهر يونيو ٢٠٠٨م:

● خلال هذا الشهر أصدر مركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة الجزء الثاني من كتاب "شوامخ المحققين" قام بإعداده وتحريره د. حسام عبد الظاهر (الباحث بالمركز). ويضم هذا الجزء أعمال الموسمين الثقافيين الثالث والرابع لمركز تحقيق التراث ، وهو يضم ستة وثلاثين بحثاً

أُلقيت في خمس عشرة ندوة عن خمسة عشر محققاً ، بيانهم كالاتى: سبعة من المصريين ، وهم : مصطفى السقا ، وطه الحاجر ، وعزيز سوريال عطية ، وحسين نصار ، وفؤاد سيد ، ومحمود الطناحي، وشوقي ضيف. وأربعة من العرب، وهم : حمد الجاسر ، وصلاح الدين المنجد، وإحسان عباس ، ومحمد بن تاويت الطنجي. وأربعة من المستشرقين، وهم : فرانسييسكو كوديرا Francisco Codera، وجوستاف فلوجل Gustav Flugel، ولويس ماسينيون Louis Massignon، وفريتس كرنكو Fritz Krenkow

في الطريق إليك

من إصدارات مركز تحقيق التراث

- ربيع الأبرار وفصوص الأخبار - الجزء الرابع:
المؤلف: الزمخشري .
تحقيق: د/ عبد المجيد دياب.
- شرح كتاب سيبويه - الجزء الثامن:
المؤلف: السيرافي.
تحقيق: أ/ مصطفى عبد السميع سلامة ، أ/ أشرف محمد فريد.
- عنوان الزمان - الجزء الخامس:
المؤلف: برهان الدين البقاعي .
- تحقيق: إحدى لجان التاريخ بالمركز (بإشراف أ/ نجوى مصطفى كامل).
- بدائع الزهور في وقائع الدهور - ٥ أجزاء في ٦ مجلدات.
المؤلف: ابن إياس.
المحقق: د. محمد مصطفى.
- خطة العمل بمركز تحقيق التراث
- خلال الفترة القادمة
- جار العمل في تحقيق الكتب الآتية:
- جواهر القرآن ودرره، لأبي حامد الغزالي.
- درة الأسلاك في دولة الأتراك، لابن حبيب.
- شرح كتاب سيبويه، للسيرافي ج ١٧، ١٩، ٢٠ .

- عقد الجمان، للعيني (العصر الأتابكي)
- عقد الجمان، للعيني (العصر الأيوبي) ج ٤ .
- عقد الجمان، للعيني (العصر المملوكي) ج ٥ .
- مباهج الفكر ومناهج العبر، للوطواط.
- لقط المنافع، لابن الجوزي.
- بلوغ المراد فيما ورد في الجراد، للملاح.
- مدارج السالكين، لابن قيم الجوزية، ج ٦ .
- مزيل الاشتباه في أسماء الصحابة والتابعين، لعبد الكريم بن ولي الدين.
- المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، لابن تغري بردي، ج ١٣ (الكشافات).

القسم الأجنبي

"قرية ظالمة": خطاب سفسطائي؟

أ. د. محمد محمد سالم إبراهيم (*)

(ملخص)

نشر الدكتور محمد كامل حسين كتابه "قرية ظالمة" في عام ١٩٥٤ فنال عن هذا العمل جائزة الدولة في الآداب في عام ١٩٥٧. غير أن هذا العمل الفني الذي تم تصنيفه تلقائياً كرواية إنما هو في الواقع يكاد يستعصى على التصنيف الأدبي؛ فهو يجمع بين خصائص الرواية من حيث السرد والحوار، وكذلك خصائص المسرح الكلاسيكي لقلبة الحوار فيه، ولما فرض على نفسه من قيود نستشفها من خلال قراءتنا لهذا العمل؛ فهو قد حصر الأحداث التي يتحدث عنها بين عشية وضحاها، أو بالأحرى بين ضحى وعشية؛ كما أن القارئ لا يكاد يقع على الأحداث مباشرة، فهي في مجملها لا تدور أمام عينيه، إنما هو يتابعها من خلال حديث، أو تعقيب، أو حوار الشخصيات المختلفة. ونرى كذلك أن هذا العمل يمت بصلة للحوارات السقراطية المعروفة لأفلاطون، ليس بسبب الحيز الذي يشغله الحوار فحسب، ولكن لما يميز هذا الحوار الذي يطغى عليه الطابع الجدلي بالمعنى السقراطي.

ومن ناحية أخرى فإن هذه الرواية لا تعكس أو لا تحاكي الواقع، وفق الوظيفة التي حددها أرسطو للعمل الفني، وإنما نجد أن الأحداث تُروى من خلال وجهات نظر عديدة؛ كما يتميز هذا العمل بأنه يظهر عند القراءة الأولى وكأنه عمل غير متجانس، يفقد الوحدة العضوية؛ حيث يبدو كل فصل وكأنه بداية جديدة؛ أو كأنه مستقل بذاته؛ ومع ذلك فإنه يتضح عند القراءة المتأنية أن لكل فصل قاسماً مشتركاً مع فصل آخر، وأن هناك نسقاً من العلاقات المتشابكة التي تربط الفصول المختلفة بعضها ببعض.

ولقد رأينا أن هذه الخصائص الظاهرة، الواضحة تفرض علينا مناقشة الجنس الأدبي الذي ينضوي تحت لوائه هذا العمل. هذا من جانب. ومن جانب آخر رأينا أن نتناول بالبحث والتحليل علاقة هذا العمل المتفرد بالحقبة الزمنية التي كتب ونشر فيها، إذ إن من البدهي أن كل عمل أدبي يظهر في سياق تاريخي محدد؛ كما أننا نعتقد أن دراسة الإطار الاجتماعي والتاريخي من شأنه أن يلقي ضوءاً جديداً على العمل الفني. غير أن هذا المؤلف، "قرية ظالمة" مثلما يستعصى على التصنيف الأدبي، فهو كذلك يبدو وكأنه يتجافى على الواقع الذي خرج من رحمه؛ فالقراءة السطحية للنص لا

تنبئ بشيء سوى الانفصام التام بينه وبين الأحداث الجسام التي وقعت قبل عام ١٩٥٤، والذي تغير بمقتضاها وجه مصر، من أول حرب فلسطين عام ١٩٤٨ وما سبقها من جدل بين الساسة في ذلك الوقت حول دخول مصر هذه الحرب، أو امتناعها عن ذلك، ثم حل جماعة الإخوان المسلمين، تلك الجماعة التي نشأت في عام ١٩٢٨ دعوة دينية خالصة، لتتحول بسرعة فتطرح بقوة قضية تزواج الدين والسياسة على خلفية من مناخ ليبرالي، إلى قيام ثورة أو انقلاب عام ١٩٥٢ .

لا يعكس النص الذي نحن بصدد هذه الأحداث الجسام، بل لا يشير إليها؛ فمحور الرواية هو قضية صلب المسيح، وما صاحبها من جدل وصخب يتصورهما كاتبنا، وينقلهما إلينا؛ فتحن نتساءل عما دعا مفكرًا مسلمًا من القرن العشرين إلى تناول هذه القضية، وهذه الأحداث التي تعود إلى زمن غابر؛ ونحن نزعّم أن القضايا العديدة المرتبطة بالقضية المحورية وثيقة الصلة بالأحداث التي عايشها الكاتب؛ فنجدّه في بداية الرواية يقارب بين صلب عيسى، حسبما يُقال في اللاهوت المسيحي، وصلب الضمير الإنساني لي طرح قضية الضمير الإنساني في علاقته بالدين.

ويتناول كذلك علاقة الدين بالنظام الاجتماعي، ويتساءل عن ضمير الجماعة، تلك الفكرة التي تناولها عديد من علماء الاجتماع قبله وعلى رأسهم دوركايم، وجوستاف لويون، كما يتطرق إلى مفهوم الحرب، ومدى مشروعيتها، من زاوية فلسفية إنسانية. هذا التساؤل شغل مفكرى عصر النهضة الكبار أمثال المفكر الهولندي الأصل، العالمي التوجه إيراسم، وكذلك رابليه، كاتب القرن السادس عشر الكبير.

وكان كاتبنا قد جرد الأحداث التي عايشها من تقاصيلها، من مضمونها الحسى المادى ليحولها إلى قضايا فكرية يناقشها في هذا العمل الروائي الفلسفى غير المسبوق. ولعل هذا التجريد الذى يرجع أيضا إلى العزوف عن الوصف هو الذى وجه نظرنا إلى العلاقة التى بينه وبين المسرح الكلاسيكى.

وعلى الرغم من ذلك فقد رأينا أن نعالج هذا النص تحت مسمى "الرواية"؛ إذ إنه يحتوى - كما سبق أن أشرنا - على عنصرين جوهريين من عناصر الرواية معا، وهما: السرد والحوار، إلى جانب المرونة التى تميز النص الروائى من حيث التسلسل، أو الخط الزمنى؛ أى الرجوع إلى الخلف، أو القفز على الأحداث؛ من حيث إن النص الروائى يتمتع بهذه المرونة، أو هذا التحرر إزاء الزمن أكثر من غيره من الأجناس الأدبية الأخرى.

أما من الناحية المنهجية فلقد انطلقنا في معالجتنا لهذا النص من فرضية أنه يحتوى على خطاب سفسطائي؛ ونحن لا نغنى بالسفسطة المعنى العام والدارج لهذه الفلسفة التي اقترنت في أذهان العامة، بل وفي أذهان المثقفين أيضاً بمعنى الخطاب الجدلى العقيم والمزيف، وهو المعنى الذى أسهم في ترسيخه النقد القاسى الذى وجهه أفلاطون، ثم أرسطو من بعده لبلاغة السفسطائيين؛ تلك البلاغة التى كانوا أول من اضطلع بتدريسها، وتعليمها. ولكننا نغنى بهذا اللفظ هنا تلك الفلسفة التى نشأت على يد السفسطائيين فى القرن الخامس قبل الميلاد، وفى مقدمتهم بروتاجوراس، وجورجياس، وهما أول تجسيد للمفكر، أى من يجعل الفكر مهنته، ليس بمعنى من يسعى وراء العلم والمعرفة، فحسب، وإنما أيضاً من يحرص على نقل هذا العلم، كما كانا طليعة "المفكرين الجائلين" على حد تعبير جيلبير روميير ديربيه، صاحب كتاب "السفسطائيون".

أما بروتاجوراس فكان صاحب مفهوم "الخطاب المزدوج"؛ كما تمكن من ناصية تقنيته؛ ويمكن ترجمة هذا المفهوم بأنه يعنى أن كل قضية تحتل وجهتى نظر متناقضتين، أو أن كل حكم يمكن أن يقابله حكم آخر له وجاهته وثقله؛ حيث إنه قد نجح فى إقناع جمهور الأجورا الأثينية بأنه ينبغى إذانة هيلين الجميلة زوجة الملك مينيلاس، التى قد اختطفها باريس أمير طروادة، وهو الحدث الذى فجر حرب طروادة الشهيرة؛ ثم نجح كذلك فى إقناعهم بأنها بريئة تماماً.

وسوف ننطلق من هذا المفهوم السفسطائى لنتساءل عما إذا كان الغرض من إثارة مجموعة من القضايا المتناقضة فى هذا العمل - قرية ظالمة - هو تأكيد هذا المبدأ الذى يعد بحق إحدى ركائز الفكر السفسطائى، ألا وهو استحالة معرفة الحقيقة، أم أن الغرض من ذلك هو البرهنة على أنه ليست هناك حقيقة مطلقة، إذ أن للحقيقة وجوها عدة؟

لكل شخصية من شخوص هذه الرواية رأى تفصح عنه، وتتمسك به فى مواجهة رأى الغير؛ ونجد أن الراوى فى أغلب الأحيان لا يتدخل ليرجح كفة رأى على رأى آخر؛ مما يحول كل شخص إلى "موضع"، أو "حاو" لقيمة. والواقع أن الراوى لا يفصح عن رأيه بشكل مباشر سوى فى موضعين مهمين من الرواية، وهما الفصل الأول الذى هو أشبه بمدخل، لأنه خارج الجزء الأول، ثم فى الخاتمة.

وهو فى الفصل الأول يدعو إلى أن تكون نظرة القارئ للأحداث نظرة أعم وأشمل،

بحيث تسمح بتأويل الحدث الفريد، وهو عداء بنى إسرائيل لرسالة المسيح، ثم عزمهم صلب المسيح، على أنه قصة البشرية جمعاء في صراعها مع الضمير. فتجد أن للفصل الأول وظيفتين: طرح القضية الرئيسة للرواية، وهي بمثابة المحرك الدرامي للأحداث؛ يقول الراوى: فى ذلك اليوم أجمع بنو إسرائيل أمرهم على أن يطلبوا إلى الرومان صلب المسيح، ليقضوا على دعوته...

ومن زاوية أخرى، زاوية القراءة والتأويل، نجد دعوة لقراءة الرواية على مستويين: المستوى الحرفى الذى يكتفى القارئ فيه بالأحداث وتسلسلها، والمستوى المجازى والرمزى من خلال مجموعة متشابكة من الصور البلاغية، تشبيه صلب المسيح بصلب الضمير الإنسانى، والاستعارة المكنية للضمير/النور، وهى الصورة التى تسمح من الناحية المنطقية بمقابلة الضمير/النور مع الظلام، ومن ثم استساغة الجنس التناقض الظلم والظلام. ومن الجدير بالذكر أن هذا الاهتمام بالمستوى اللغوى، أو بالأحرى بالأداء اللفظى إنما هو مما يميز الفكر السفسطائى.

والخلاصة أننا نرى أن سمات الخطاب السفسطائى الذى أعيد اكتشافه فى الحقب الأخيرة إنما تنطبق على هذا العمل الذى يصعب تصنيفه، وهو يعبر عن موقف الكاتب فى مواجهة تنامى المد الأصولى الذى عبر عن نفسه بمجموعة من أعمال العنف فى أعقاب حرب فلسطين.

وكذلك فى مواجهة الحروب التى عايشها الكاتب؛ فهو يرى أنه يجب فصل الدين عن الدولة، فنراه يسير على درب المفكرين المستشرقين الذين سبقوه أمثال: محمد عبده، وعلى عبد الرازق، وغيرهما، الذين نفوا أن يكون فى الإسلام كهنوتية تحتل مكانة معصومة فى تنظيم شؤون الدين والدنيا كما كان الأمر فى أوروبا فى العصور الوسطى.

كما نرى موقف المؤلف إزاء الحروب يعبر عن فلسفة إنسانية أشبه بفلسفة مفكرى عصر النهضة العظام.

وعلى الرغم من أن هذا العمل المتفرد لا يعبر عن وجهة نظر مجموعة أو فئة بعينها فى المجتمع المصرى الذى عاصر الكاتب فإنه جاء بلا شك نتاجاً للمناخ الليبرالى الذى تشبع به هذا المجتمع آنذاك.

Jouve, Vincent,

Poétique des valeurs, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

Walter, Ph.,

"L'imaginaire médiéval", in "Histoire de l'imaginaire et statut de l'image dans l'antiquité classique et en Europe", in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, sous la direction de Joël Thomas, Paris, Ellipses, 1998.

III- Dictionnaires

Dupriez, Bernard,

Gradus. Les procédés littéraires, Paris, U.G.E., collection 10/18, 1994.

Trésor de la langue française en ligne, Centre National de ressources textuelles et lexicales.

IV- Les Evangiles

Traduction oecuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, Alliance biblique universelle – Le Cerf, deuxième édition.

Bibliographie

I- Corpus

دكتور محمد كامل حسين، قرية ظالمة الهيئة المصرية العامة للكتاب، "سلسلة الجوائز"، 2006

عقريّة المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث، المكتبة العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، صيدا، بيروت.

II- Ouvrages critiques et philosophiques

Traduction de Bernard, Suzanne,
Les *Dialogues* de Platon en ligne, *Ménon*, 80 d1- 86 d2, 2000.

Cassin, Barbara,
L'Effet sophistique, Paris, Gallimard, NRF/Essais, 1995.

Dherbey, Gilbert Romeyer,
Les Sophistes, Paris, PUF, "Que sais-je?".

Dubois, Cl.-G.,
"Image, signe, symbole", in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998.

Fontanille, Jacques,
Sémiotique et littérature, Paris, PUF, "Formes sémiotiques", 1999.

Genette, Gérard,
Fiction et diction, Paris, Seuil, collection "Poétique", 1991

Grootendorst, Rob et Van Eemeren Frans
La Nouvelle dialectique, Paris, Kimé, 1996.

Cet entrelacement constitue ainsi performativement (réalise dans le temps même où il prêche), institue en quelque sorte un modèle de dialogue, d'ouverture, de dépassement des particularismes étroits, loin de la condescendance de la tolérance, puisque la tolérance, selon le *Trésor de la langue française*,

C'est le fait de tolérer quelque chose, d'admettre avec une certaine passivité, avec condescendance parfois, ce que l'on aurait le pouvoir d'interdire, le droit d'empêcher.¹

La philosophe Hanna Arendt, citée par Barbara Cassin affirme dans *La Crise de la culture* que c'est grâce aux sophistes

que le Grec apprend "à échanger son propre point de vue, sa propre "opinion" [...] avec ceux de ses concitoyens [...], à envisager le même monde à partir de la perspective d'un autre Grec".²

Si *Une cité inique* n'exprime pas la vision du monde d'un groupe social, elle ne pouvait s'enlever que sur fond de libéralisme, le libéralisme égyptien fait d'ouverture, de pluralité. Oeuvre des intellectuels aussi bien que de l'intelligentsia qui se poussa jusqu'aux premiers rangs grâce à l'essor de l'enseignement dans une époque qui fut un véritable "matin" égyptien. Bien qu'elle semble faire l'impasse sur la situation historique où elle est née, *Une cité inique* est toute saturée de ce matin égyptien.

¹ - *Trésor*, dictionnaire en ligne, *op. cit.*

² - Cité p. 259.

[.....]; c'est dans votre intérêt que j'ai œuvré, puisque j'ai œuvré pour le plus grand profit de l'humanité¹

En utilisant les outils, le langage de la sophistication, le texte n'aboutit pas au scepticisme, ni au relativisme non plus. Ce n'est nullement le "Que sais-je?" de Montaigne. Le point de vue du narrateur n'est pas le point de vue zéro du suspens de la vérité. Le narrateur assume sans détour ses propres opinions. La voix du narrateur est, en effet, distincte de celle des autres; mais il reconnaît l'autonomie des autres voix représentées par des "points-valeurs". D'autre part le récit, qui a pour toile de fond la parole, l'enseignement du Christ est raconté dans une langue émaillée d'expressions coraniques:

لا تتكصروا على أعقابكم "ne reculez pas",² dit le chef de l'armée romaine à ses soldats dans un discours stéréotypé.

قسمة ضيزى "partage non équitable"³, dit l'un des soldats, commentant le discours de son chef; le partage en question est celui de la gloire à ceux qui ne la méritent pas, les dirigeants et les chefs, la mort pour les combattants.

أوهى من خيوط العنكبوت "plus fragile qu'un fil d'araignée"⁴, dit le Mage parlant de l'un des postulats de la géométrie.

أن الله علم ما فى الناس من ضعف فخفف عنهم "Dieu sait ce qu'il y a de faiblesse dans les hommes; c'est pourquoi il a allégé leur charge"⁵: le Mage réinterprète le Sermon sur la Montagne, dans un langage s'inspirant d'un énoncé du Coran.

سيتذكرونها تنهل الرماح من دمائهم — عنترة بن شداد: ذكرك والرماح نواهل منى "Ils s'en souviendront [du discours du chef de l'armée] alors que les lances s'abreuvent de leur sang"⁶: ici le chef romain, emporté par son enthousiasme s'imagine l'effet de son discours sur les soldats; le texte renvoie cette fois-ci ironiquement à la poésie anté-islamique, au vers archi célèbre du poète 'Antara Ibn Chaddad, parlant de sa bien-aimée.

¹ - *Ibid.*, pp. 201 – 202.

² - *Ibid.*, p. 175.

³ - *Ibid.*, p. 179.

⁴ - *Ibid.*, p. 215.

⁵ - *Ibid.*, p. 236.

⁶ - *Ibid.*, p. 176.

prescriptions de la nature; car les prescriptions des lois sont surimposées, mais celles de la nature sont nécessaires....¹

Comme Socrate, ils sont convaincus de la nécessité du respect des lois. Mais si Socrate pousse ce respect jusqu'à accepter d'en mourir, les sophistes, savent préserver leur quant à soi en assumant délibérément la contradiction entre le public et le privé.

- Sophistiques également sont ces *distinguos* subtils entre la crainte de commettre une injustice et le souci de la justice, la crainte de l'enfer et le désir d'aller au paradis.

Cet aspect sophistique du texte que nous avons essayé de mettre en évidence est au service d'un nouvel humanisme qui se profile sur fond de libéralisme; nous avons déjà brièvement esquissé un rapprochement entre la conception de la guerre juste chez M. Kamel Hussein, chez Erasme et Rabelais. L'humanisme de notre auteur est plutôt un amour de l'humanité qu'un amour de l'homme, sans pourtant exclure cette deuxième dimension; en effet, le Messie, selon Kiaffa a voulu placer l'humanité au-dessus du nationalisme²; le Centurion proclame dans le discours adressé à ses "frères" par lequel il réfute la trahison à lui imputée que si traître il est, c'est vis-à-vis de l'injustice et de l'agression, vis-à-vis de l'exploitation des plus faibles par les plus forts:

Je n'ai causé de tort à aucun d'entre vous, dit-il. Mais je vous ai empêchés de massacrer un nombre plus grand des habitants innocents de la ville que vous avez pris pour adversaires; de même je les ai empêchés de tuer un nombre plus grand d'entre vous; et j'ai empêché vos chefs de jouir de leur force et du pouvoir qu'ils exercent sur vous, plus qu'ils ne le font déjà, si cela est toutefois possible. Et je ne vois en tout cela nulle trahison.

Je n'assume d'autre péché que celui de m'être abstenu de les aider à commettre une injustice vis-à-vis des innocents et vis-à-vis de vous,

¹ - Antiphon, fr. B, document inséré dans *L'Effet sophistique*, op. cit., p. 275.

² - Op.cit., p. 67.

le seul moyen dont dispose l'homme pour exprimer à lui-même et aux autres la signification de ce qui échappe aux sens. ¹

Mais, s'adressant aux Apôtres, il leur recommande de ne pas abuser du symbole en dialoguant avec un peuple comme les Grecs dont la langue se caractérise par la précision. ²

Retournement sophistique ou loi de la juste mesure? Ce que Barbara Cassin appelle "retournement" sophistique repose sur le postulat que pour chaque argument il existe un argument adverse, ce qui permet justement de reconnaître les limites de tout argument, d'éviter les excès.

- La sophistique est mise en scène à travers Kiaffa qui, en dépit de sa profonde admiration pour l'enseignement du Christ demeure réticent quant à ses attaques réitérées contre les Pharisiens:

Non pas que Kiaffa les aimât ou se souciât d'eux; mais il disait que le fait d'afficher la piété et la dévotion permettait de les diffuser parmi les hommes; si le dévot était hypocrite il serait privé de la récompense de sa dévotion. Mais cette dévotion simulée permettait du moins à la pratique de la religion de subsister, inoubliée parmi les hommes. Elle pouvait même pousser un grand nombre à la dévotion sincère. ³

Rien dans le texte ne permet d'analyser l'attitude du narrateur vis-à-vis des paroles de Kiaffa que nous avons extraites du monologue du personnage; le narrateur les assume-t-il, les réprouve-t-il? Se contente-t-il de les exhiber sans se prononcer à leur égard.

Nous pouvons, en revanche, rapprocher l'opinion de Kiaffa du point de vue des sophistes sur la justice:

La justice c'est [...] de ne pas transgresser les prescriptions de la cité dans laquelle on se trouve être citoyen. Cela dit, un homme utiliserait la justice à son plus grand avantage, si, en présence de témoins, il faisait grand cas des lois, mais, seul et sans témoins, grand cas des

¹ - *Op. cit.*, p. 232.

² - "Retour au Sermon sur la Montagne", *op. cit.*, p. 246.

³ - *Op. cit.*, p. 65.

patrie: Robert, le héros de la résistance française, est un amant volage. Il se laisse appâter par l'attrait du gain et accepte de collaborer avec les Allemands. Lorsqu'il se fait arrêter par les Allemands dans une mise en scène destinée à donner le change, l'une de ses amantes qui vient par hasard d'apprendre l'inconstance de Robert, se poste sur son passage pour lui crier: "traître!". Robert se trouble, s'imaginant qu'elle vise sa trahison vis-à-vis de sa patrie. L'homonymie illustre la thèse que soutient le narrateur de la nouvelle: les vertus civiques et les vertus individuelles sont inséparables. L'identité ou la ressemblance des termes dans les deux cas est "fondatrice".

Or les sophistes

Font confiance au son ou à la lettre comme si la chair du mot ou de l'énoncé suffisait à garantir son identité.¹

S'en tenir aux ambiguïtés, c'est-à-dire tenir qu'elles n'existent pas en donnant le pas à l'identité du signifiant, c'est agir en sophiste, alors que le travail d'Aristote, dans toute son œuvre [.....] consiste à les dissiper, en distribuant un signifiant à un signifié.²

Or, c'est précisément au nom de la régulation du langage qu'Aristote s'en prend aux sophistes, au nom aussi du principe de non-contradiction:

Parler, c'est dire quelque chose qui ait un sens, un seul et le même, pour soi-même et pour autrui³;

Ceux qui ne satisfont pas à cette exigence ne sont pas des êtres parlants, et les sophistes ne sont donc pas des hommes⁴;
pour cette raison, "Aristote exclut de l'humanité ces plantes qui parlent"⁵.

Face au Philosophe grec qui ne croit qu'en la raison, le Mage plaide pour le symbole, qui est, comme nous le savons, une figure polyvalente; c'est, dit-il,

¹ - *L'Effet sophistique*, op.cit., p. 371.

² - *Ibid.*, p. 347.

³ - B. Cassin, op.cit. p. 335.

⁴ - *Ibid.*

⁵ - *Ibid.*, p. 112.

retiendrons cinq aspects qui justifient le fait d'accôler l'adjectif "sophistique" au texte qui nous intéresse présentement:

- Ce récit est un discours sophistique conformément à la définition que donne B. Cassin de la seconde sophistique; avec la seconde sophistique, dit-elle, on passe

A l'imitation d'ordre deux, telle que tout discours est discours de discours. ¹

Ce récit est, en effet, ainsi que nous l'avons souligné plus haut, une représentation de discours, plutôt qu'un récit d'actions ou d'événements.

- C'est un discours double, voire multiple, un discours qui ne débouche pas sur le scepticisme, ni sur le relativisme non plus, mais sur "l'unité constituée par des singularités différenciées"². En effet, Protagoras, l'une des figures de proue du sophisme, est

Le premier [qui] dit que sur toute chose il y a deux discours qui se contredisent l'un l'autre,

comme l'affirme à son sujet Diogène Laërce ³. Nous avons déjà mis en évidence le traitement réservé au concept de "vérité" dans le récit.

- Dans ce récit, l'homonymie ainsi qu'une autre figure qui s'en rapproche, la paronomase, joue un rôle fédérateur; elle relie l'abstrait et le concret, le monde des idées et le monde sensible: prenant acte du récit que font les *Évangiles* de la crucifixion du Christ, de l'obscurité où sombra le monde en pleine lumière de midi lorsque le Christ rendit l'âme, et aussi de la ressemblance phonétique des deux termes en arabe, le narrateur "fait comme si" obscurité et injustice étaient une seule et même chose. De même il fonde la poétique de la nouvelle intitulée *Ceux qui n'ont pas purifié point*, sur le double sens du mot "traître" en arabe qui signifie aussi bien un homme infidèle qu'un traître pour sa

¹ - *Op. cit.*, p. 449.

² - *Ibid.*, p. 260.

³ - *Les Sophistes*, *op. cit.*, p. 11.

précédé la publication de cet ouvrage en Egypte fut témoin de transformations radicales.

Cette œuvre est une œuvre sophistique dans les deux sens du terme; au sens courant que l'on trouve dans les dictionnaires usuels aussi bien que dans le Lalande, cité par B. Cassin dans son ouvrage magistral, *L'Effet sophistique*:

Se dit d'une philosophie de raisonnement verbal, sans solidité, sans sérieux.¹

Qui est de la nature du sophisme: captieux, spécieux, dit le dictionnaire *Hachette*. Le sophisme évoque donc les idées de superficialité, de tromperie. Le discours du marchand juif illustre à merveille le discours sophistique dans ce sens. En effet, le prototype des Pharisiens^{*} est le Marchand qui prétend respecter scrupuleusement les ordres divins, comme le démontre le raisonnement par lequel il veut convaincre le forgeron de lui obéir et de lui fournir les clous demandés. C'est la conscience du forgeron qui lui interdit de fournir les clous demandés, puisqu'ils sont destinés à crucifier le Christ; c'est la religion prise dans son sens le plus étroit, le plus littéral qui permet de calmer les scrupules de la conscience: Dieu n'interdit pas la fabrication des clous, comme il n'interdit pas le commerce; c'est ainsi que le Marchand et le forgeron ne devraient pas se préoccuper outre mesure de la finalité de leurs actions. Si les plus grands crimes sont répartis sur un certain nombre de gens, il devient de ce fait impossible à Dieu de châtier le coupable.² C'est le cas des guerres, par exemple.

Mais l'adjectif "sophistique" s'applique également à

L'ensemble des doctrines, ou plus exactement [l']attitude intellectuelle des principaux sophistes grecs³.

Les sophistes, "penseurs maudits"⁴ sous le coup des anathèmes de Platon, puis d'Aristote connaissent actuellement une véritable réhabilitation. De cette révision des doctrines sophistiques nous

¹ - *Op.cit.*, p. 8.

² - *Ibid.*, p. 31 - 32.

³ - *Lalande*, cité par Barbara Cassin, *op.cit.*, p. 8.

⁴ - L'expression est de Gilbert, Romeyer Dherbey, in *Les Sophistes*, *op.cit.*, p. 3.

Ceux qui désirent arrimer l'ordre social avec la religion portent préjudice à la religion, car l'ordre est créé par l'homme; il est imparfait et temporaire, soumis à la loi du progrès; ceci ne saurait s'appliquer à la religion. De plus les interdits sociaux doivent demeurer une œuvre purement humaine, protégée par l'homme; il n'est pas juste de se servir de la religion pour protéger l'ordre social.¹

M. Kamel Hussein se souvient-il de l'ouvrage fondamental de Ali Abd El Razek qui provoqua un véritable tollé dans le milieu des Ulémas d'Al-Azhar lorsqu'il parut en 1925? La thèse fondamentale de cet ouvrage est la nécessité de distinguer soigneusement le magistère du Prophète, son autorité doctrinale, qui est de l'ordre du spirituel et le Kalifa ou gestion de l'état qui est de l'ordre du temporel. Quoi qu'il en soit, il est évident que ce type de question continue à préoccuper des générations d'écrivains égyptiens.

L'optique de cette étude n'est pas comparatiste. Nous essayons tout simplement de répondre à la question que nous nous sommes posée plus haut: dans quelle mesure le récit de la crucifixion du Christ répond-il aux préoccupations d'un Egyptien musulman du XXe siècle? Nous avons émis une série d'hypothèses plausibles, les unes de l'ordre du textuel, de l'intertextualité, dans le sens du dialogue établi entre une œuvre et l'autre, les autres de l'ordre de l'extra-textuel, du contexte socio-historique.

Cette œuvre au statut générique indécis s'écarte de la *mimésis*, par la prédominance du thématique, qui a justifié l'appel au modèle” de l'allégorie, par le refus délibéré de faire la moindre allusion à la réalité contemporaine où elle a pris corps.

Mais c'est paradoxalement ce refus qui nous a incitée à tâcher de comprendre la manière avec l'œuvre convoque le contexte socio-historique et culturel sur lequel elle fait l'impasse, puisque aucune œuvre ne naît dans le vide, mais dans une situation historique déterminée et déterminante, d'autant plus que la période qui a

¹ - Ibid., p. 111.

L'auteur fut-il inspiré par l'ouvrage de James Breasted, *The Dawn of Conscience*, paru en 1933, ou bien par celui du sociologue Gustave Le Bon, *La Psychologie des foules* (1895)? Comme lui, il pense que "les foules sont, sans doute, toujours inconscientes"¹. Mais si Le Bon pense que les sociétés modernes devront désormais compter avec la puissance des foules, il part de prémisses fondamentalement différentes de celles de notre auteur; il attribue la raison de ce phénomène à deux facteurs fondamentaux: la destruction des croyances religieuses, politiques et sociales qui étaient à la base de la société occidentale et la création de nouvelles conditions d'existence due aux nouvelles découvertes scientifiques et technologiques².

A-t-il pris connaissance des travaux d'Emile Durkheim, fondateur de la sociologie française; il rejoint, en tout cas la thèse de Durkheim selon laquelle "des individus, parfaitement inoffensifs pour la plupart, peuvent, réunis en foule, se laisser entraîner à des actes d'atrocités"³;

... il sut alors qu'un homme se trouve devant une foule déchaînée comme devant une bête féroce⁴, dit-il.

Nous pouvons également supposer que cet étrange texte est la réponse de M. Kamel Hussein à la montée du fondamentalisme, aux prétentions politiques d'un groupe à base religieuse. S'adressant aux Apôtres dans un discours qui est une relecture du Sermon sur la Montagne, le Mage prêche la séparation du spirituel et du temporel:

Les hommes vous demanderont de faire en sorte que la religion empêche l'homme injuste de commettre une injustice; ils vous demanderont d'être à l'affût des hommes injustes, d'établir un système qui abolisse l'injustice. Mais tout ceci n'est pas de l'ordre de la religion; la religion gouverne la conscience, alors que la collectivité n'a pas de conscience [.....] . La substitution d'un système à un autre système ne relève pas de la religion....⁵

Le Centurion, lui, prêche une société laïque:

¹ - Préface de *La Psychologie des foules*, édition Félix Alcan, 9^e édition, 1905, document produit en version numérique par Roger Deer, p. 9.

² - *Ibid.*, p. 11.

³ - Cité par Serge Carfantan, site *Philosophie et spiritualité*, 2004.

⁴ - *Op.cit.*, p. 53.

⁵ - *Ibid.*, p. 247.

dit-il s'adressant au Philosophe grec. Celui-ci reprend cette triade, disant:

La vie, la raison et la religion sont des lieux (d'action) pour l'homme....¹

L'on serait tenté d'aligner cette seconde triade à la première vu l'identité de deux termes sur trois. Et donc d'assimiler la conscience et la religion, n'était cet énoncé dans le discours du Mage dans l'avant-dernier chapitre:

Celui-là sera coupable d'idolâtrie qui aura voué à la religion une adoration telle qu'elle le pousse à transgresser les limites imposées par la conscience, portant préjudice aux autres sous prétexte de prendre la défense de la religion.²

Il est donc clair que "conscience" et "religion" appartiennent à deux sphères distinctes, même si ces deux sphères se recoupent. Si la conscience est incarnée par Jésus-Christ, la religion est représentée tout autant par les Pharisiens adhérant à une vision étriquée de la religion, que par Jésus, porteur d'un nouveau message, le Mage et les Apôtres.

Il est évident, comme nous l'avons dit plus haut, que le véritable héros de ce récit allégorique est la Conscience crucifiée. Il s'agit dans ce récit d'une crise de la conscience, non d'une crise de la religion, ou peut-être d'une crise de la religion dans son rapport à la conscience.

Il est significatif que le récit dont le focus est la crucifixion du Christ, ne raconte pas les événements de la crucifixion annoncée dès le début du récit. Peut-être le narrateur veut-il éviter d'aborder la question de la crucifixion du Christ qui divise les chrétiens et les musulmans. Toujours est-il que l'événement en lui-même ne semble pas constituer pour lui un centre d'intérêt. Ce qui importe ce sont les questions soulevées par cet événement et qui demeureront toujours d'une brûlante actualité: le rapport du Christ et, métonymiquement, du christianisme et de la conscience, la conscience humaine, la conscience de l'individu, et, par opposition la question de l'"inconscience" de la foule, le rapport du droit et de la force.

¹ - *Ibid.*, p. 216.

² - *Ibid.*, p. 243.

Christ, mais il lui reproche en même temps sa critique des Pharisiens ainsi que le jugement qu'il prononça en faveur de la femme adultère. Le Sanhédrin se réunit pour prononcer la sentence décidant du sort du Christ. Il écoute, sans peine, dans le calme, les discours des différents orateurs, discours qui sont autant de révisions des discours antérieurs et qui se caractérisent, de ce fait, par leur aspect équilibré et nuancé. Mais la voix de la raison se heurte aux passions de la foule venue pour satisfaire sa soif de vengeance contre celui qui ose défier sa religion, la *doxa* de la nation juive; elle se heurte également aux intérêts des hommes d'affaire et des marchands. La voix de la raison est, ici, également la voix de la conscience puisque ces révisions sont autant d'examens de conscience.

Dans l'épilogue, qui est également un apologue, comme nous l'avons dit plus haut, le narrateur distingue, dans la vie humaine, trois forces qui entrent en conflit les unes avec les autres: les instincts, qu'il appelle également la "force vitale", la raison et la conscience. Si l'on peut aisément voir dans les Romains l'incarnation de la force vitale, comme nous y invite le chapitre intitulé "Pilate", la Raison est, de façon tout à fait explicite, représentée par le Philosophe grec. Seule la troisième entité pose problème dans la mesure où son appariement¹ est plus délicat. La conscience est le véritable "héros" de ce récit, puisque dès le début, Jésus et la conscience sont identifiés. Mais la conscience est également en conjonction avec d'autres acteurs du récit. La conscience est ce qui distingue l'homme dit le narrateur, à la fin du chapitre 13 intitulé "Les Apôtres"; c'est cette étincelle que lui insuffla Dieu lorsque, à partir du limon il le créa.¹

Pilate, dans le chapitre éponyme, évoque plus d'une fois une triade parallèle à celle constituée par le narrateur dans l'épilogue:

Nos vertus sont civiques, les vôtres sont rationnelles; celles des Juifs sont religieuses,²

¹ - *Op.cit.*, p. 159.

² - *Ibid.*, p. 212.

d'abord, résolument décidé de ne pas s'engager dans la guerre, alors que les forces britanniques se trouvaient dans la région du Canal de Suez. L'auteur ne pouvait rester indifférent à tous ces remous. Les maigres informations que nous avons glanées nous permettent d'affirmer qu'il fut un proche de Ibrahim Abd El Hady, successeur de Mahmoud Fahmy El Nokrashy à la tête du parti saadiste, ainsi qu'à la tête du ministère.

Comment donc les événements racontés dans *Une Cité inique*, -ou plutôt, la vision de ces événements viennent-ils s'articuler au contexte socio-historique de l'œuvre? Afin que le terme "vision" n'entraîne pas une confusion possible avec l'expression "vision du monde"¹ que nous devons à la sociocritique, à Lucien Goldmann, empressons-nous de souligner que cette vision est très personnelle; elle ne représente pas la vision d'un groupe social; M. Kamel Hussein, médecin éminent et intellectuel distingué vécu, en effet, en solitaire. Proche du parti des Saadistes, il ne s'engagea à aucun moment dans ce parti.

La société juive de Jérusalem à l'époque de l'émergence du message christique, partagée entre le rationalisme et le fanatisme, courbée sous le joug romain est-elle une image de la société égyptienne vue par les yeux de M. Kamel Hussein? Les événements de la journée du Vendredi qui se termine par le récit de la crucifixion du Christ sont surtout d'ordre discursif dans la mesure où le narrateur imagine les débats suscités par la présence du Christ, par le message qui devait bouleverser profondément la société juive de l'époque, avant de se diffuser, par la suite, dans le monde entier.

Ces débats opposent surtout les rationalistes et les fanatiques, principalement les Pharisiens, représentés par le marchand (chapitre "Dans l'échoppe du forgeron"). Ces dissensions sont compliquées par le fait que les rationalistes eux-mêmes sont en proie à un violent conflit intérieur, ainsi Kiaffa, par exemple, approuve, voire admire le

¹ - Selon L. Goldmann, "toute grande oeuvre littéraire ou artistique est l'expression d'une vision du monde. Celle-ci est un phénomène de conscience collective qui atteint son maximum de clarté conceptuelle ou sensible dans la conscience du penseur ou du poète." *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, collection "Tel", 1997, p. 28.

du Christ, de même que le Mage procède à la fin du récit à une nouvelle interprétation du Sermon sur la montagne.

Elargissez l'aire de la religion, dit-il, afin qu'il ne soit pas trop difficile pour les hommes d'y demeurer ¹.

Injonction qui invite également le lecteur, par-delà les acteurs du récit, à un nouveau mode de lecture. Il s'agit aussi de réinterpréter le récit que fait M. Kamel Hussein de la journée du Vendredi saint, puisqu'il a procédé lui-même, directement, dans le prologue et indirectement, par le truchement du Mage à une nouvelle lecture.

Posons donc à l'auteur les questions de son propre présent, de son propre siècle.²

M. Kamel Hussein, né en 1901, mort en 1977, a été contemporain de l'émergence du fondamentalisme musulman en 1928 avec Hassan El Banna, courant qui s'est rapidement constitué en organisme ou mouvement pour lutter pour la prise de pouvoir, entrant ainsi en conflit avec les dirigeants égyptiens, notamment avec le chef du parti saadiste, Mahmoud Fahmy El Nokrachi. A la suite d'une vague d'actions terroristes couronnées par l'assassinat d'un juge, le Premier Ministre promulgua le décret de dissolution de l'organisation des Frères Musulmans, décision qui lui coûta la vie. De plus notre auteur a été contemporain de la deuxième guerre mondiale. Or cette guerre souleva une polémique enflammée en Egypte, pays colonisé par la Grande-Bretagne à cette époque: l'Egypte devait-elle se rallier à la Grande-Bretagne, ou s'abstenir? Ahmad Maher, chef du parti saadiste et Premier Ministre en 1945, réussit à convaincre la Chambre des députés de la nécessité d'entrer en lice, de déclarer la guerre contre l'Allemagne. Il fut assassiné par un fanatique. M. Kamel Hussein fut également témoin de la guerre de Palestine en 1948, ainsi que des événements qui précédèrent la guerre, de la volte-face du Premier Ministre, qui était également le chef du parti saadiste, qui avait,

¹ - *Ibid.*, p. 245.

² - Pour reprendre l'expression de J. Starobinski dans la préface de son *Montaigne en mouvement*, Gallimard, 1986 qui se propose de poser à Montaigne "les questions de notre siècle", p. 8.

lecture et l'interprétation de ce texte, dans la mesure où à côté de la voix du narrateur s'impose la parole bien distincte de Jésus Christ. Parole également auctoriale, au sens étymologique de l'*auctores* latin: source, garant, maître, parole ayant donc poids d'autorité. De plus si les choix éthiques du narrateur sont dominants ou "englobants" puisque occupant un espace privilégié du texte: deux "seuils", le prologue et l'épilogue, ils n'effacent pas la voix des personnages qui constituent, selon l'expression de Vincent Jouve autant de "points-valeurs"¹.

Nous voulons également souligner une caractéristique stylistique de l'œuvre qui nous permettra d'aborder la problématique soulevée plus haut², à savoir, le rapport du texte et de son contexte: le recours constant dès l'ouverture du récit à l'hyperbole, fréquente à l'ouverture de nombre de chapitres, notamment le 1^{er}, le 3^e, le 5^e, le 9^e ... L'hyperbole insiste sur le caractère unique, i.e. non répétitif d'un trait, par opposition au général. Mais le narrateur souligne, en même temps, le caractère exemplaire des événements racontés:

Les événements de ce jour ne sont pas uniquement la chronique des premiers siècles; ce sont des calamités qui se renouvellent chaque jour dans la vie de chaque individu. Les hommes sont éternellement contemporains de ce jour mémorable.³

De même les fils d'Israël représentent l'humanité entière, comme l'affirme l'ami de l'Accusateur⁴ (chapitre 4).

Nous remarquons, de plus, la prédominance du niveau thématique dans le récit. Le niveau thématique permet d'effacer l'aspect trop spécifique du récit, de l'arracher, en quelque sorte à son ancrage spatio-temporel. Dialectique, donc, du particulier et du général qui participe de la politique de ce texte sophistique et qui semble inviter le lecteur à aller au-delà de l'événement historique, à relire les paroles

¹ - *Poétique des valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 35: "J'entends par "points-valeurs" la manifestation des valeurs au niveau local. Si le narrateur intervient dans l'évaluation globale, les différents personnages d'un récit véhiculent des univers axiologiques qui leur sont propres et qui ne sont pas nécessairement conformes à la vision du narrateur."

² - *Supra*, p. 13.

³ - *Op. cit.*, p. 13.

⁴ - *Ibid.*, p. 36.

l'axe corps / esprit relie les chapitres 9 et 11, le conflit de l'Ordre et de la conscience sert de liant aux chapitres 9 et 10; dans l'avant-dernier chapitre (19), la réinterprétation du Sermon sur la montagne par le Mage pointe vers le 2^e chapitre intitulé "Sur le sommet de la montagne". Des unités du discours sont donc reliées entre elles constituant ainsi un "agglomérat" à deux ou trois éléments, un peu comme ces jeux de construction où deux blocs sont soudés ensemble par un élément plus petit, constituant ainsi un nouveau tout.

Mais la cohérence discursive est surtout réalisée par la visée intentionnelle de l'instance auctoriale: le narrateur extradiégétique s'exprime directement sans le détour des voix actorielles. C'est précisément cette dimension qui permet d'écarter l'assimilation de cette œuvre aux dialogues socratiques de Platon où la voix de Socrate domine nettement celle de ses interlocuteurs. C'est notamment le cas dans *Ménon*, où Ménon se laisse guider sur la voie de la controverse par Socrate qui rejette la définition de la vertu donnée par son interlocuteur; dans la suite du dialogue, il est évident, malgré quelques rares velléités de résistance, que Ménon est totalement subjugué par Socrate, comme le mettent en évidence ses réponses du genre "tout à fait", "Tu m'as l'air de bien parler, Socrate, je ne sais comment", "Et là encore, pour sûr, tu m'as l'air de bien parler, Socrate"¹; etc... Dans l'épilogue, dans la fin des chapitres 12 et 13, le narrateur, comme nous l'avons souligné plus haut, devient un destinataire qui évalue l'action des personnages. Les prolepses font également entendre la voix du narrateur ou peut-être la voix du destin, et constituent en général autant d'énoncés évaluatifs précédant les événements. Mais c'est surtout la voix qui se fait entendre dans l'épilogue, discours clôtural qui semble dominer toutes les autres voix, dans la mesure où elle semble communiquer en quelque sorte le "fin mot de l'histoire", imposer la "morale" de l'apologue. A cette vision, nous préférons celle de l'antiphonie, dans la mesure où nous avons privilégié la dimension sophistique dans la

¹ - Les *Dialogues* de Platon en ligne, *Ménon*, 80 d1- 86 d2, traduction de Bernard, Suzanne, 2000.

qui vient avant: "Chez les fils d'Israël"); c'est ce que révèle le pharisaïsme du marchand juif (chapitre 4); c'est également ce que met en évidence le beau livre de 'Abbas El Akkad, *Le Génie du Christ*¹. En même temps que le christianisme entre en conflit avec le pharisaïsme des Juifs de cette époque, il se trouve confronté au matérialisme des Romains (troisième partie: "Chez les Romains").

Il est donc évident que toutes les conditions requises pour une lecture allégorique sont remplies, à l'exception de "la fiction du songe".

Nous sommes en présence d'un discours dont la cohérence² devrait être théoriquement assurée par la visée intentionnelle qui le traverse de part en part et d'un texte pluri-isotope au statut générique indécis: roman, allégorie, apologue, dialogue (en référence aux célèbres *Dialogues* socratiques de Platon)? La cohésion textuelle est réalisée par les anaphores, les cataphores, le retour des mêmes figures actérielles, la récurrence de métaphores où le comparé est le soleil ou la lumière, le rôle fédérateur de la paronomase ظلم / ظلام qui associe deux niveaux du discours: un niveau figuratif et un niveau thématique³.

Quant à la cohérence du discours, son unité est réalisée à deux niveaux: un niveau global qui verrouille l'ensemble où

la présence constante d'un schéma sous-jacent unique [...] relie des motifs étrangers les uns aux autres⁴;

il s'agit de la figure de Jésus-Christ le présent-absent qui hante tous les chapitres; de plus, à un autre niveau, chaque partie a quelque chose en commun avec au moins une autre partie: la thématique de l'inconscient collectif associée à la thématique de la responsabilité collective sert de liant à plusieurs chapitres, notamment 4, 7 et 13;

¹ - Beirut, Sidon, المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، "عبقريّة المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث"،

² - Dans cette partie où nous traitons des notions de "cohérence" et de "cohésion", nous nous fondons sur l'étude citée plus haut de Jacques Fontanille, "Isotopie: cohérence, cohésion, congruence", in *Sémiotique et littérature, op. cit.*, pp. 15 - 40.

³ - L'expression "niveau thématique", qui appartient à la sémiotique, s'oppose à celle de "niveau figuratif", qui désigne, en gros, l'ensemble des termes qui renvoient à des objets ou des éléments que l'on peut percevoir dans le monde sensible.

⁴ - *Ibid.*, p. 20.

Je suis la lumière du monde. Celui qui vient à ma suite ne marchera pas dans les ténèbres; il aura la lumière qui conduit à la vie.¹

La lumière projette son antonyme, les ténèbres ou l'obscurité: la cité inique est une cité obscure; ici intervient une paronomase intraduisible en français: "zolm/ zalam (ظلم / ظلام) qui autorise la transmutation de l'injustice en obscurité. Le parcours est déjà esquissé dans le prologue où sous l'expression "cité obscure" (madina mozlema مدينة مظلمة) l'on trouve aussi bien ظلم (injustice) que ظلام (obscurité); le détour par l'étymologie est relayé par une métaphore filée où les hommes, privés de conscience sont comparés à une cité plongée dans une nuit sans lune. La personnification qui permet de passer de Jésus à la conscience humaine permet de mettre en évidence une compoante fondamentale de l'allégorie: la coexistence simultanée du sens littéral et du sens "profond"; en effet, Jésus est Jésus, mais il est aussi et en même temps l'incarnation de la conscience humaine. D'autre part, une entité abstraite, l'Ordre, devient un actant destinataire, du point de vue du Centurion, qui représente en un premier temps les Romains: c'est l'Ordre, adoré comme une idole par le soldat romain, qui repose l'esprit et la pensée et transforme le soldat en un ustensile docile. Un peu plus loin, il est question du "conflit entre l'Ordre et la Conscience"². Et d'ailleurs, le narrateur se rendant, dans l'épilogue, maître des lieux, après le dénouement trop connu du drame immémorial sur le sommet désolé du Calvaire, propose une relecture du texte comme le récit du conflit entre les forces vitales (instincts et pulsions), raison et conscience. De même le christianisme (deuxième partie: "Chez les Apôtres"), à l'aube du message christique, est entré en conflit avec le dogmatisme de la religion juive telle qu'elle était pratiquée à cette époque par les fils d'Israël, préoccupés avant tout d'appliquer à la lettre les préceptes de leur religion (première partie; c'est aussi, dans l'ordre de l'histoire; ce

¹ - *Op. cit.*, 8 / 12 - 13.

² - *Op. cit.*, fin chapitre 10, p. 113. Ce conflit entre des entités abstraites permet de rapprocher une œuvre comme *Une cité inique* de la Psychomachie, genre en honneur au Moyen Age, dès le Ve siècle, fondé sur un conflit psychologique, genre allégorique par excellence.

se sont égarées auparavant. Ils demeurent incapables de diriger ces forces de telle sorte qu'elles puissent les prémunir contre l'erreur.¹

Ce faisant, il transforme ce récit également en allégorie en transformant les acteurs de cette journée en forces ou valeurs abstraites. Nous avons, en effet, trouvé dans *La Littérature française du Moyen Age* de D. Boutet et A. Strubel² une définition opératoire permettant de cerner ce phénomène, l'allégorie, qu'ils appellent "procédé", ce procédé se caractérisant, condition nécessaire, par le double sens. Les indices qui orientent l'interprétation vers une lecture allégorique sont, toujours d'après ces deux auteurs:

- a) un sens littéral qui paraît insuffisant, invraisemblable ou paradoxal,
- b) les commentaires de l'auteur lui-même, particulièrement dans le prologue,
- c) "la fiction du songe",
- d) Un réseau d'images,
- e) La personnification.

Or si le sens littéral de ce récit peut paraître "suffisant", dans le sens de cohérent, en revanche il demeure certainement non motivé comme nous l'avons souligné au début de cette étude. De plus, la lecture allégorique du récit s'inscrit en filigrane dès le prologue où la décision prise par les fils d'Israël de crucifier le Christ est donnée à lire comme la décision de se défaire de la conscience humaine et d'"éteindre sa lumière"³. En outre, la métaphore conscience/ lumière constitue un champ lexical et sémantique disséminé dans la totalité du texte. Cette métaphore permet de baliser le texte dans sa dimension textuelle selon un parcours orienté: dès le prologue, comme nous l'avons mentionné plus haut, se trouve posée l'équivalence Jésus/ conscience; à son tour, la conscience est transformée en lumière en même temps qu'elle opère la jonction Jésus/ conscience, qui fait écho à la parole de Jésus dans *L'Evangile de Jean*:

¹ - *Op. cit.*, p. 251.

² - Paris, PUF, collection "Que sais-je?", pp. 49 - 52.

³ - *Op. cit.*, p. 12.

bergère, le philosophe grec, le Mage, sans compter les soldats romains. Le seul nouvel acteur introduit à la fin du récit est le Juif qui finit par se convertir. La plus grande partie du récit dans ce chapitre est prise en charge par le dialogue entre le Philosophe et le Mage.

Le Mage, à son tour, relie ce chapitre au chapitre suivant. En effet, il quitte le mont du Calvaire pour se rendre auprès des Apôtres dans le chapitre 19 qui prend dans sa presque totalité la forme d'un monologue où le Mage se livre à une interprétation, une relecture et une expansion du Sermon sur la Montagne¹. Ce chapitre, le dernier, avant le chapitre conclusif reprend ainsi le premier chapitre (après le prologue) en ce sens qu'il lui correspond métonymiquement; en effet, le premier chapitre narratif est intitulé "Sur le sommet de la montagne", le chapitre 19 est "un retour au Sermon sur la montagne". Si la deuxième partie se caractérise en gros par son caractère délibératif, la troisième, en revanche, présente un caractère nettement judiciaire avec la présence emblématique du sage grec en rupture d'idéologie, ayant réalisé que la philosophie grecque était trop à l'étroit dans son carcan logocentrique.

L'épilogue confère au récit l'aspect d'un apologue; soit dans son sens premier de "court récit imaginaire ou parfois réel dont se dégage une vérité morale" ou dans le sens qu'il prend par extension d'"événement dont se dégage une leçon morale"². En effet, la voix blanche, "off" du narrateur prend entièrement en charge le discours pour évaluer les événements racontés et pour extraire la quintessence du récit:

Si les hommes savaient écouter les avertissements, ils auraient su comment extraire la morale et les leçons de cette journée. Mais ils sont toujours sourds aux admonitions. Ils ont bien vu, en effet, comment les habitants de Jérusalem se sont égarés bien loin du droit chemin quand des forces diverses se sont jouées d'eux, forces partagées entre le bien et le mal; le mal triompha du bien; ils finirent par s'égarer au lieu de suivre le droit chemin; ils ne sont toujours pas conscients de leurs actions. Ils demeurent toujours en proie à ces forces qui les mènent à leur perte de même que de nombreuses nations

¹ - *Evangile selon Matthieu*, 5 / 1 – 12, *Op. cit.*, p.1449.

² - Selon le *Trésor de la langue française* en ligne, Centre National de ressources textuelles et lexicales.

long et peu pertinent de passer en revue ici. Néanmoins il revint sur sa décision et décida de s'engager dans cette guerre, l'une des raisons de ce revirement étant la pression de l'opinion publique réclamant incessamment l'intervention de l'armée égyptienne pour secourir les Palestiniens. Cette convergence émane-t-elle d'une même vision humaniste, accordant la première place à l'homme?

Ce chapitre introduit un nouvel acteur, associé à la notion de vérité, selon la philosophie grecque rationaliste: c'est l'Athénien ou le Philosophe grec.

Le chapitre se termine par l'exécution du Centurion. Cette fois-ci la sanction de la situation dans son ensemble est prise en charge par l'un des camarades du Centurion.

Le chapitre 17, "Pilate" entretient un rapport avec le chapitre précédent par le biais de la place qu'y occupe la philosophie grecque et également avec la première partie, intitulée "Chez les Israélites", dans son ensemble, à travers les sages d'Israël, comme si Pilate le Romain, cumulant une bonne connaissance de la philosophie grecque et du savoir d'Israël, était, au point de vue narratif, l'intermédiaire entre deux mondes. Il est, de ce fait, un élément de cohérence discursive puisqu'il relie en fait trois mondes séparés: le monde grec, le monde juif et le monde romain, au titre de représentant de Rome à Jérusalem et d'interlocuteur du sage grec. Il représente aussi les "vertus" laïques et civiques, par opposition aux "vertus" rationalistes des Grecs et des "vertus" religieuses des Juifs¹. Il est donc un représentant de l'Ordre, face à la raison et à la conscience. Cette opposition est relayée à la fin du chapitre par l'opposition – irréductible, selon le sage grec – entre la foi en la vie, la foi en la force de la religion et la foi dans le pouvoir de la raison à guider les hommes.

Le passage au chapitre 18 est narrativement motivé par le déplacement d'un acteur, le sage grec, du palais de Pilate au mont du Calvaire. Ce chapitre rassemble tous les acteurs du récit qui étaient apparus avant cela sans jouer un rôle de premier plan: la petite

¹ - *Ibid.*, p.212.

réflexions des Apôtres rapportées au style indirect sont suivies de l'intervention du narrateur/ destinataire, sanctionnant la valeur et la validité des arguments avancés.

Changement actoriel radical dans la troisième partie dans la mesure où les Romains, particulièrement l'armée romaine évoquée auparavant, dès la deuxième partie, par le biais du Centurion, occupent le devant de la scène. Cette partie est d'ailleurs intitulée "Chez les Romains". Le chapitre 14 s'ouvre sur un nouvel acteur, le général romain, présenté comme un modèle de fermeté et de sévérité. Suit un récit qui constitue une sorte d'*exemplum*, illustrant les attributs du général.

Le chapitre 15 est relié au précédent par le fait qu'il est centré sur le même acteur; il contient également un débat autour de la guerre juste entre le Centurion et quelques-uns de ses camarades dont les convictions sont aux antipodes de celles du général. L'événement qui permet d'opposer dramatiquement les deux points de vue est le siège d'une ville se trouvant à proximité; le chapitre se termine par l'identification du général à l'Ordre. Disons du moins que le monologue sur lequel se clôt le chapitre en fait un représentant prototypique de l'Ordre.

Le chapitre 16 contient deux discours judiciaires, un discours d'accusation et un discours de défense, tenu pour l'accusé lui-même où il évoque les conditions d'une guerre juste. Cette conception de la guerre juste n'est pas sans évoquer la thématique de la guerre juste chez Erasme et Rabelais, notamment dans *Gargantua* où Grandgousier ne se résout à la guerre qu'à son cœur défendant, ayant usé de tous les moyens pacifiques pouvant éviter les hostilités. M. Kamel Hussein a-t-il donc fréquenté ces auteurs? Simple coïncidence? Similitude de conjonctures? Dans la mesure où l'auteur fut contemporain des questions posées à l'Egypte, à ses politiciens, à l'opinion publique, par la guerre de Palestine: fallait-il s'y engager ou s'abstenir? L'on sait que la première résolution prise par le Premier ministre à cet égard fut de s'abstenir pour des raisons qu'il serait trop

la décision de s'abstenir, en conformité avec le commandement du Christ. A la fin du chapitre réapparaît le narrateur en tant que destinataire sanctionnant les discours et l'action du sujet, qui est un sujet collectif, malgré la diversité des opinions émanant de lui, puisqu'en tant que sujet d'action, les Apôtres prirent en commun la décision de ne pas agir (ne pas faire, en termes de sémiotique narrative). Le commentaire du narrateur a un caractère nettement sophistique; en effet, la décision des Apôtres est bien ou mal fondée selon qu'on l'évalue au point de vue métaphysique ou au point de vue purement humain et rationnel. Véritable tourniquet qui suspend le jugement, puisque cette dialectique sophistique est compliquée par le fait que même le calcul rationnel, qui prévoyait l'extinction du christianisme avec la crucifixion du Christ, s'est avéré, par rétrospection, mal fondé.

Le raisonnement sophistique prend également la forme du *distinguo* où il s'agit de distinguer une motivation fondée sur l'amour du Christ d'une autre fondée sur la haine de ses bourreaux¹.

Le chapitre 13 enchaîne sur le mouvement amorcé virtuellement à la fin du chapitre précédent avant l'intervention du narrateur; le messenger dépêché auprès du Christ revient leur communiquer sa volonté: le désir de les voir se disperser dans le monde, avec promesse de les retrouver après trois jours. En effet, le chapitre 13 est intitulé "La sortie des Apôtres". Il contient une nouvelle réflexion sur la conscience collective. De même un raisonnement sophistique sous forme de distinctions subtiles entre la crainte de l'injustice et le souci de la justice².

Après leur sortie de Jérusalem, les Apôtres sont témoins d'une scène qui suscite une réflexion sur le mal dans le monde et qui n'est pas sans évoquer la célèbre scène du "nègre de Surinam" dans le *Candide* de Voltaire. Il s'agit, en effet, d'une mutilation infligée par ceux qui sont en position de force aux plus faibles, esclaves ou prisonniers; Les

¹ -Ibid., pp. 143 - 144.

² -Ibid., p. 152.

Ce chapitre qui semble purement gratuit nous invite de par ce fait à nous interroger sur sa fonction dans le récit. Il renvoie implicitement au chapitre intitulé "Lazare" où est suggérée l'assimilation de Lazare à la conscience pécheresse et repentie, morte et ressuscitée; en effet, l'Apôtre affirme que le tourment des incroyants n'est pas physique, mais psychique; c'est le tourment de la conscience; la douleur, ajoutait-il n'est pas un châtement ou une expiation, mais le résultat naturel d'un dysfonctionnement qui n'a aucun rapport avec l'esprit¹. Cette malade souffrant dans son corps serait-elle le répondant de Lazare souffrant dans son âme? Serait-elle le répondant humain des souffrances du Christ? En effet, la présence de trois faibles femmes auprès du corps souffrant de la jeune malade ne peut qu'évoquer en filigrane la scène à la fin des *Évangiles* où se trouvent près du tombeau du Christ, une (*Évangile de Jean*), deux (*Évangile de Marc*), trois (*Évangile de Jean*) ou plusieurs (*Évangile de Luc*) femmes.

Le statut de ce chapitre demeure ambigu, comme demeure ambiguë cette innovation que l'on observe dans ce chapitre: l'attribution de paroles fictives à des personnages réels, qui plus est, appartenant à la sphère du sacré.

Ce chapitre est relié par un lien assez lâche au chapitre suivant par le biais de la figure actorielle de l'Apôtre, qui sort de la maison de la malade – laquelle finit par mourir à la fin du chapitre – pour se rendre au lieu où sont réunis les autres Apôtres. Le chapitre 12 est alors consacré au débat qui a lieu entre les Apôtres. Il s'agit, encore une fois, d'un feu croisé dont l'ensemble forme un discours délibératif autour de l'action qu'il faudrait adopter après la condamnation du Christ par le Sanhédrin d'abord, par le tribunal romain ensuite. Le premier faisceau d'arguments converge vers la décision d'avoir recours à la force pour arracher le Christ aux mains de ses bourreaux, au nom de l'humanité selon l'un, de la justice selon l'autre, de l'amour selon un troisième, ou encore de la religion dont il est le pilier, enfin au nom de la gloire personnelle. Mais finalement les Apôtres prennent

¹ - *Ibid.*, p. 122.

extérieurs au roman lui-même: texte médical, textes des *Évangiles* auxquels il donne l'illusion de s'articuler alors qu'il trace par ce geste, cette illusion, un creux, un manque; en effet, des paroles sont attribuées des personnages réels, à la Vierge Marie, à Jésus que, historiquement (i.e. selon l'histoire) ils n'ont jamais tenus. En effet, il s'agit, dans ce chapitre, d'une jeune malade en proie à des accès de douleur atroces que seul l'opium peut calmer. La Vierge Marie, au titre de voisine de la jeune femme se trouve à son chevet, ainsi que Marie-Magdeleine. La Vierge Marie demande à Jésus, par l'intermédiaire de l'un des apôtres, d'arracher la jeune malade à ses souffrances; Jésus répond toujours par la même médiation qu'il n'a affaire qu'aux maladies de l'âme qu'il est chargé de sauver; il n'a pas été mandaté pour guérir les maux du corps ou pour ressusciter les morts, sauf dans les cas où il s'agirait d'opérer un miracle pour porter les hommes vers la foi; il ne peut contrarier les desseins de Dieu dans les corps s'ils sont en proie à un dysfonctionnement causant la maladie.¹ L'on voit ici réapparaître l'opposition corps/ esprit qui s'était déjà profilée au chapitre 9. Suit un dialogue entre la Vierge et l'Apôtre où l'on ne peut distinguer la part de discours personnel et celle du discours rapporté. Personnages réels, discours fictifs donc, du moins non avérés historiquement.

Ce dialogue est un dispositif qui permet de mettre en place une réflexion sur la place, le rôle de la douleur dans la vie humaine. Le chapitre dans son ensemble convoque la figure auctoriale au cœur même de la narration: les réflexions cliniques sur la douleur, la description de la douleur dans son rapport à l'âme, de l'effet de l'opium sur la douleur..., renvoient au savoir de l'auteur, inscrivent donc cette figure auctoriale au sein du récit, implicitement, car le narrateur demeure un narrateur extradiégétique: il n'intervient pas en tant que personnage, mais en tant qu'observateur, témoin immémorial d'un événement à jamais actuel, comme il le dit dans le prologue.

¹ - *Ibid.*, pp. 120 – 122. Nous traduisons librement.

malheurs. L'on voit également apparaître une nouvelle thématique, l'Ordre, la discipline, qui entre ouvertement en conflit avec la thématique principale du récit, la conscience humaine, à travers le dialogue de la Magdeleine et du Centurion:

Le soldat chez nous [chez les Romains] ne doit pas réfléchir; il n'a d'autre dieu que l'Ordre, cet ordre qui met son esprit et sa pensée en repos et fait de l'homme une machine docile de sorte qu'il est tout excusé vis-à-vis de lui-même lorsqu'il se retrouve sans conscience,

dit le Centurion¹.

Ce conflit se résout par le triomphe tout théorique et abstrait, de la conscience, à l'issue de la discussion qui a lieu entre La Magdeleine et le Centurion, celui-ci s'engageant vis-à-vis d'elle à ne plus "ignorer" sa conscience. Il sera défini plus loin, après sa fin tragique, comme "le traître qui a contracté la maladie de la conscience".²

La dernière partie reprend sous forme actualisée le mouvement virtuel de l'épouse de l'Accusateur, laquelle a totalement disparu du récit.

Dans le chapitre 10, nouveau triomphe de la Conscience sur l'Ordre; en effet le Centurion voit dans la parole bien connue de Jésus Christ face à la femme adultère: "Que celui d'entre vous qui n'a jamais péché lui jette la première pierre"³ "le triomphe de la conscience sur l'ordre"⁴. Le concept de l'ordre se précise dans le monologue du Centurion: il oppose le concept temporel de l'ordre au sacré auquel il ne convient pas de toucher; il se rapproche de par son opposition non plus de la conscience mais du religieux, du sens de la laïcité, ordre temporel donc par opposition aux ordres divins.

Triomphe intéroceptif (dans l'âme du Centurion) qui débouche sur un conflit extéroceptif (dans le monde) à la fin du chapitre.

Le chapitre 11, qui se trouve au cœur même du livre (en tenant compte du prologue) semble jouir d'une autonomie presque complète alors qu'il entre en correspondance avec de nombreux autres discours

¹ - *Op. cit.*, p. 99.

² - *Op. cit.*; chapitre 16, p.205.

³ - *L'Evangile selon Jean, Traduction oecuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, Alliance biblique universelle - Le Cerf, deuxième édition, Jean, 8 / 7; parole citée dans *Cité inique*, p. 110.

⁴ - *Op. cit.*, p. 110.

monologue qui est une sorte de discours délibératif débouchant sur un dilemme: impossibilité de choisir entre deux voies, deux issues également malheureuses. C'est pourquoi il se rabat sur un point de vue zéro¹. Mais ce chapitre est relié à ce qui précède par

- a) la thématique du débat, ou plutôt la forme discursive du débat, même si ce débat est un conflit intérieur.
- b) La présence d'un acteur, apparu antérieurement, l'Accusateur; ce qui donne lieu à un nouveau point de vue sur l'Accusateur et, métonymiquement, sur son discours.
- c) Une thématique subsidiaire est reprise, celle de la conscience ou de l'inconscient collectif.

Le chapitre 8, par contre, est étroitement relié à ce qui précède; il est annoncé par prolepse, puisque tous les acteurs que nous avons déjà rencontrés dans les chapitres précédents, l'Accusateur, le Mufti, Kiaffa se retrouvent dans un même lieu, la Salle des Conférences (ou Sanhédrin), qui donne au chapitre son titre éponyme et puisqu'ils avaient déjà annoncé leur intention de joindre ce lieu. Ce lieu est également un carrefour où se croisent plusieurs points de vue; à l'issue du conciliabule domine, au début, la voix de la raison, puis finit par triompher la voix de la foule anonyme.

Le chapitre 9 inaugure la deuxième partie. Son incipit est une analepse qui opère un changement de lieu, puisqu'il nous transporte à Magdala, lieu de naissance de La Magdeleine. Le récit analeptique conduit l'acteur principal de son village natal de la région de Galilée vers Jérusalem. Ce chapitre est le lieu où se profile un axe nouveau que l'on retrouve à nouveau au chapitre 11: la séparation du corps et de l'esprit, selon la conception de Marie Magdeleine; la prostitution est pour elle un moyen de venir à bout de son orgueil qui a causé un conflit meurtrier dans son village natal, conflit dont son frère fut la victime; la prostitution n'engage que son corps; elle est un moyen d'expier la mort de son frère, d'avilir ce beau corps qui a causé tant de

¹ - Selon Frans Van Eemeren et Rob Grootendorst, les auteurs de *La Nouvelle dialectique*, Paris, Kimé, 1996, p. 51, il s'agit d'un point de vue qui n'est ni positif ni négatif, que l'on peut gloser par "je ne sais pas....".

qui le voit naître- au sujet du message christique. La crucifixion du Christ est une cause juste, selon la raison, du point de vue juif, puisque les innovations radicales apportées par ce message constituent une véritable menace pour la raison d'être, pour la cohésion et la spécificité du peuple juif, mais injuste en toute conscience. Le chapitre se clôt sur le discours du père, qui affirme l'impossibilité d'arriver à une vérité absolue en ce monde et qui déplore la confusion du politique et du religieux.

Les deux chapitres 3 et 5 présentent donc trois points de vue sur le discours de l'Accusateur: un point de vue autodiégétique, vision réflexive de l'Accusateur sur lui-même, un point de vue intradiégétique, le fils du Mufti rapporte le discours de l'Accusateur, qu'il a entendu de ses propres oreilles à son père, observateur extradiégétique.

Le chapitre 6 semble déconnecté de ce qui le précède; il commence, tout comme les chapitres 3, 5 et 9 par ce que Genette appelle des "énoncés fictionnels", "le *fiat* de l'auteur de fiction"¹: "Il y avait...": "Il y avait, parmi les notables des fils d'Israël, un jeune homme..."²; "Il y avait à Jérusalem..."³; "Il y avait dans le village de Magdala..."⁴. Ce chapitre entretient également un rapport privilégié avec le chapitre 4, puisqu'il nous réintroduit -via Lazare- dans l'échoppe du forgeron. Ce chapitre est un chapitre fondamental parce qu'il identifie Lazare et la conscience pécheresse; Nous y reviendrons. Nous retrouvons dans ce chapitre le Marchand et nous assistons à la transformation qu'il subit, voire à sa conversion.

De même le chapitre 7 consacré à Kiaffa le grand prêtre n'enchaîne pas sur ce qui précède. Il se compose de deux parties: une analepse qui est une sorte de biographie intellectuelle du grand prêtre, et ensuite - par opposition aux autres chapitres, qui présentent une ressemblance notable avec les dialogues socratiques - un long

¹ - *Fiction et diction*, Paris, Seuil, collection "Poétique", 1991; p.51.

² - Incipit du chapitre 3, *op. cit.*, p. 31

³ - Incipit du chapitre 5, *op. cit.*, p. 41.

⁴ - Incipit du chapitre 9, *op. cit.*, p. 89.

égocentrique; cette image se transforme radicalement après avoir écouté, sous forme de discours rapporté par son interlocuteur, la parole du Christ: Dieu est amour. Cette parole a l'effet d'un tourniquet: la transformation qu'elle opère sur la jeune femme rejaillit, au chapitre suivant, sur son époux.

Nous sommes ensuite (chapitre 4) transportés dans l'échoppe du forgeron auquel le Marchand avait demandé la confection de grands clous; un même acteur, l'Accusateur, sert de relais entre les deux chapitres. La scène dans l'échoppe du forgeron entre le forgeron et le Marchand est vue à travers le point de vue du jeune seigneur. Nous apprenons que les clous que réclame le Marchand sont destinés à la crucifixion du Messie. Cette scène est une illustration du pharisaïsme juif, en même temps qu'elle pose les premiers jalons d'un axe qui traverse l'œuvre de bout en bout: la conscience ou l'inconscience de la foule, thématique présentée au point de vue du Pharisien: les êtres humains ne seront pas châtiés pour les crimes commis au nom de la collectivité. Elle se termine par un dialogue entre l'Accusateur et son ami, dialogue portant sur la conscience et la raison, diptyque qui constitue, par la suite, l'un des éléments de la cohérence discursive.

Quant au cinquième chapitre, il ne s'articule pas à celui qui le précède, introduisant deux nouveaux acteurs, le Mufti et son fils. Le débat entre les deux acteurs participe pourtant de la cohésion textuelle puisque le débat a pour thème le discours de l'Accusateur dans la Salle des Conférences, discours déjà mis en scène dans le rapport qu'en fait l'Accusateur à sa femme dans le chapitre trois? Le fils amorce la discussion en soulignant la valeur esthétique du discours, cette valeur étant, aux yeux du locuteur, un argument en faveur du bien-fondé de la thèse défendue par l'Accusateur: nécessité de condamner Jésus à la crucifixion au nom des Fils d'Israël, argument mis en doute par le père, le Mufti, reprochant à son fils de s'être laissé prendre dans les rets des ornements du discours. L'axe conscience/ raison est repris et enrichi par l'idée de l'incompatibilité qui existe entre les deux instances sur ce point litigieux –pour l'époque

d'emblée entre le Christ et la conscience humaine; de plus la conscience est transformée en soleil ou lumière. De même, parallèlement, la cité inique, privée de lumière devient une cité sombre¹. Dans le dernier chapitre avant l'épilogue, lorsque brusquement le Mont du Calvaire est plongé dans l'obscurité en plein midi, les divers personnages présents réagissent différemment: le Mage est convaincu que l'obscurité entretient une relation avec la conscience; les femmes qui se trouvent là attribuent l'obscurité (ظلام) à l'injustice (ظلم) commise par les Juifs. Cette réitération de la métaphore de la conscience-lumière en fait une image centrale dans l'œuvre.

Le deuxième chapitre (le premier après le prologue, chapitre inaugural de la partie intitulée "Chez les Israélites") décrit l'activité coutumière de la ville de Jérusalem et d'un lieu adjacent, la montagne du Calvaire. Si l'état des bergers tôt partis pour la montagne est euphorique, la situation des habitants de la ville sur laquelle se clôt le chapitre est plus sombre; il est plus particulièrement question dès gens d'esprit engagés dans un débat serré autour de "l'homme porteur d'une innovation".² Le point de vue à travers lequel le Christ est saisi, inhérent au texte, est négatif: c'est un être *atopos*³, en dehors de la collectivité, une menace pour l'*homonoia*. En effet, l'Accusateur, s'adressant à son épouse, justifie par ces paroles les charges d'accusation qu'il a accumulées contre le Christ:

Il veut placer les ignorants au même rang que nos pareils, rendre les pauvres égaux à nous-mêmes, et de ce fait abolir l'ordre sur lequel est fondée la vie des fils d'Israël.⁴

Dans le troisième chapitre introduisant de nouveaux acteurs, l'on assiste au dialogue au ton d'abord léger, frivole, ensuite, graduellement de plus en plus grave entre l'Accusateur et sa jeune épouse. Celle-ci projette d'elle-même dans la première partie du dialogue l'image d'une jeune écervelée, coquette et foncièrement

¹ - *Idem*.

² - *Ibid.*, p. 19.

³ - Le terme correspondant en arabe est *بدعة*, qui signifie une innovation perturbatrice, est attribué à Jésus par les Juifs. Ce terme est explicitement évoqué dans le récit p. 43 et p. 44. De même p. 57.

⁴ - *Op. cit.*, p. 23.

Luc (7 38): "se plaçant par derrière [Jésus]...", en revanche il court-circuite plusieurs récits, "décontextualisant" cette parole de Jésus: "Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël" (Matthieu, 15 - 24).

L'auteur joue donc avec l'histoire; dans le sens où il la manipule, créant une vaste prosopopée au cœur de laquelle se trouve la crucifixion de Jésus Christ. Par la prosopopée, selon le *Gradus*¹, "l'absent est installé dans le présent". Mais ce sont les lecteurs de ce récit raconté au passé qui deviennent témoins de l'événement immémorial, mais surtout des discours qu'il a suscités et de ceux qui se substituent à lui:

Les événements de ce jour ne sont pas uniquement la chronique des premiers siècles; ce sont des calamités qui se renouvellent chaque jour dans la vie de chaque individu. Les hommes sont éternellement contemporains de ce jour mémorable.²

Le roman est divisé en trois parties, plus un prologue et un épilogue. La première partie contient 7 chapitres, la seconde 5 et la dernière 6. Ce qui fait, en incluant le prologue et l'épilogue, en tout 20 chapitres. Dès le prologue est formulé l'argument central du récit: la décision du Sanhédrin de réclamer la crucifixion du Christ. Mais en même temps que le ressort dramatique est déclenché, se déploie, sur le plan herméneutique, le mode de lecture exigé par le texte: un mode de lecture allégorique et symbolique à la fois. Nous rappelons que la symbolisation est un mode de signification qui a un caractère énigmatique et polysémique, par opposition au mode de signification intellectuel et bidimensionnel de l'allégorie³. En effet, après avoir rappelé que ce jour-là les Israélites ont réclaté aux Romains la crucifixion du Christ, le narrateur poursuit: "Ce jour là les hommes ont voulu tuer leur conscience"⁴. Une équivalence est donc ainsi posée

¹ - Dupriez, Bernard, *Gradus. Les procédés littéraires* (dictionnaire), Paris, U.G.E., collection 10 / 18, 1994.

² - *Op. cit.*, p. 13.

³ - Cl. Cl.-G Dubois, "Image, signe, symbole", in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, *op. cit.*, pp. 25 - 26.

⁴ - *Ibid.*, p. 12.

Par ailleurs, l'on peut dire que sur les 20 chapitres dont se constituent le récit, seuls quatre¹ sont à dominante narrative, dans la mesure où ils contiennent un sommaire dans le sens que lui donne Genette de récit d'action (suite de changements d'état).

Nous devons noter aussi des éléments purement gratuits au point de vue de la narratologie, ou du déroulement du récit, dans le sens où ils ne contribuent nullement à la progression du récit, tels que la scène entre le jeune procureur et son épouse, laquelle ne réapparaît plus par la suite ou le chapitre 11 sur lequel nous nous étendrons un peu plus loin.

D'autre part, ce texte semble à la première lecture manquer de cohérence, i.e. former "un tout porteur de signification"², dans le sens où chaque chapitre est un nouveau début introduisant de nouveaux acteurs. Mais il devient évident par la suite que tous ces chapitres possèdent ensemble une partie ou un élément qui leur est commun; de plus chaque chapitre possède quelque chose en commun avec au moins un autre chapitre, structure qui assure la cohérence discursive et la cohésion textuelle³. La partie commune est la présence-absence de Jésus tout au long du récit, figure centrale qui n'intervient dans le récit que sous forme de discours rapportés par une tierce personne, mais centre de mire de la conversation de tous les acteurs de ce drame essentiellement d'ordre discursif. Mais encore une fois à cette règle générale du récit, il y a une dérogation: la scène qui clôt le chapitre 9, mettant face à face Jésus et Marie-Magdeleine; cette scène est partiellement calquée sur le récit des *Évangiles*: motif des larmes coulant sur les pieds de Jésus, les lavant, des parfums, des cheveux essuyant les pieds du Messie; l'auteur se montre particulièrement attentif à certains détails du récit: lorsque, avec Marie Magdeleine nous "voyons" pour la première fois le Messie dans le récit, il nous apparaît de dos, en conformité avec la scène décrite dans l'*Évangile* de

¹ - Les chapitres 9 et 10, 14 et 15.

² - "Isotopie: cohérence, cohésion, congruence", in *Sémiotique et littérature*, Jacques Fontanille, Paris, PUF, "Formes sémiotiques", 1999, p. 15.

³ - Nous suivons ici les analyses de J. Fontanille dans l'ouvrage cité plus haut.

Inutile de souligner que, parmi les divers genres littéraires, le récit est celui qui possède la plus grande latitude au point de vue chronologique.

Nous pouvons également soutenir – au risque de généraliser- qu'il s'agit d'un récit sans *mimésis*: les événements, le plus souvent, ne sont pas représentés; ils sont commentés à travers le prisme d'une multiplicité de points de vue. En effet, le dialogue dans le récit canonique participe de la dynamique de la narration, dans la mesure où, souvent, il lui sert de substitut; dans ce cas, il reflète un point de vue focalisé sur l'événement, par opposition au point de vue zéro du narrateur. Or dans notre "roman" les dialogues ont souvent une fonction heuristique et dialectique, dans la mesure où il s'agit, comme nous l'avons vu, d'une antilogie essentiellement axée sur un savoir manquant, à constituer, sur un événement majeur dans l'histoire de l'humanité: le procès du Christ. Les rares exceptions permettent de sauvegarder l'unité de temps, i.e. les événements qui excèdent la journée du fatidique vendredi sont racontés; ainsi dans les chapitres 3 et 5, la réunion dans la salle des conférences est relatée deux fois, une fois par le procureur qui en fait le récit à sa jeune épouse, une deuxième fois par le fils du Mufti à son père; dans le dialogue opposant ces deux acteurs, deux images se profilent du Procureur, héros, selon le fils, au nom des hauts intérêts du peuple juif, anti-héros aux yeux du père, qui l'accuse d'avoir menti par omission, se servant d'une partie du discours qu'il avait lui-même (le Mufti) prononcé, en négligeant l'autre, faisant dire au discours de ce fait autre chose que son sens originel. Nous avons ainsi une forme de discours qui se substitue à l'événement, en même temps qu'il le commente. Le dialogue permet donc de représenter l'irreprésentable...irreprésentable selon les normes du récit, les normes que le récit s'est imposées lui-même: faire tenir l'action dans une journée, du lever au coucher du soleil.

narrateur, instance intermédiaire entre l'écrivain et le lecteur. Ceci entraîne une réflexion sur le statut du narrateur, mais c'est une autre histoire à laquelle nous reviendrons. Nous voulons simplement souligner ici, preuve à l'appui, la coexistence au sein du texte d'énoncés de même force illocutoire qui se contredisent.

Quel que soit le statut générique de l'œuvre, nous devons convenir de prime abord qu'il s'agit d'un récit; du récit, elle possède les paramètres fondamentaux, le sommaire presque exclusivement monopolisé par le narrateur de cet étrange récit; nous disons "presque", parce que la scène du prétoire, qui a eu lieu le jour précédent, est racontée par le procureur à sa femme et ensuite par le fils du Mufti à son père. Ces discours rapportés ne peuvent s'expliquer que par le souci de respecter la règle des vingt-quatre heures que semble s'être imposée le narrateur-récitant: les événements qu'il raconte devant s'insérer tous le jour du vendredi saint du lever au coucher du soleil, excepté les chapitre 9 et 10 où il raconte le passé de Marie Magdeleine (appelée La Magdeleine, en référence à son village natal) et les chapitres 14 et 15 où il est question du général romain et de l'exploit du Centurion. Or cette règle que s'impose *de facto* le récit se conçoit difficilement en dehors du théâtre classique.

De plus, si les descriptions sont atrophiées dans le récit, la scène occupe une place prépondérante; ce qui apparente cette œuvre atypique autant au roman qu'au théâtre. Par ailleurs certains mécanismes du texte l'apparentent à la narration: fréquence de la prolepse:

Aucun des habitants de Jérusalem ne pouvait s'imaginer que ce jour serait un jour dont se souviendraient tous les humains tout au long des siècles ¹.

Recours à l'analepse pour raconter le passé de la Magdeleine de manière à motiver sa présence à Jérusalem; cette analepse est également une réflexion sur les raisons qui auraient poussé l'illustre pécheresse vers la prostitution, une réflexion philosophique sur la dualité du corps et de l'esprit.

¹ - *Op. cit.*, p. 17.

sous l'emprise du mal, ils furent incapables de voir la vérité qui est pourtant plus claire que la lumière du jour ¹.

Enoncé qui présuppose

- a) qu'il existe une (i.e. une seule) vérité,
- b) que cette vérité est connaissable.

Pendant le Mufti dit, à la fin du chapitre 5:

Si vous êtes en quête d'une vérité immuable, cherchez là ailleurs que dans ce monde, ailleurs que chez l'homme.²

Enoncé dont l'orientation argumentative est diamétralement opposée à celle de l'énoncé précédent, à savoir l'impossibilité d'accéder à une vérité certaine.

Dans le chapitre 17, intitulé "Pilate", le personnage éponyme est informé du jugement du Centurion, accusé de trahison, ainsi que de sa condamnation; le messager ajoute que le général qui l'a traduit en justice, fut victime d'un accès violent de fièvre délirante:

Beaucoup pensent que l'action perpétrée contre le Centurion est la raison de cette fièvre cérébrale, cependant que d'autres affirment qu'il est en proie à cette fièvre que contractent les soldats combattant dans des régions marécageuses, qu'elle est donc sans rapport aucun avec les tourments de la conscience ou les troubles psychologiques.³

Le narrateur n'intervient pas pour trancher entre les deux opinions émises pour interpréter un phénomène: cas pathologique ou psychosomatique?

De même, Pilate, le préfet romain de Judée, mais aussi personnage du récit, s'exclame - à l'intérieur d'un discours rapporté par Kiaffa, prêtre d'Israël: "La vérité! Quelle vérité?". Il est vrai que ces paroles sont celles de personnages mis en scène. Mais dans le dernier cas, l'énoncé est sanctionné⁴ positivement par un autre acteur, Kiaffa, qui exprime le regret de n'être pas lui-même l'auteur de cette parole. Ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elle est prise en charge par⁵ le

¹ - ١١ - ٢٠٠٦, "سلسلة الجوائز", الهيئة المصرية العامة للكتاب, قرية ظالمة, الدكتور محمد كامل حسين, Nous traduisons et nous soulignons. Sauf mention contraire, c'est toujours nous qui traduisons.

² - *Ibid.*, p. 48.

³ - *Ibid.*, p. 210.

⁴ - Nous employons ici le verbe "sanctionner" dans le sens que prend le terme "sanction" en grammaire narrative; ce terme désigne la quatrième et dernière phase du programme narratif où un actant, le destinataire, entreprend d'évaluer la performance ou l'action du sujet d'action.

Une Cité inique est un discours double, voire multiple parce que c'est à la fois une antilogie et une antiphonie. Nous rappelons qu' "antilogie" signifie, selon le *Trésor de la langue française* en ligne, une

contradiction entre deux ou plusieurs idées d'un même discours, tel ou tel passage d'un même écrit, entre telle ou telle opinion d'un même auteur dans des ouvrages différents;

c'est aussi le fait que

selon les sceptiques grecs, à tout jugement ou à toute proposition est opposable un autre jugement ou une autre proposition n'ayant ni plus ni moins de valeur;

selon le même dictionnaire en ligne, "antiphonie" terme qui appartient, entre autres, au domaine de la liturgie, signifie: "chant exécuté alternativement par deux chœurs"; replacé dans le contexte de la musique grecque ancienne, il prend la signification de

mélodie exécutée par plusieurs voix ou instruments à une intervalle d'une ou plusieurs octaves

(intervalle de fréquence de deux vibrations dont l'une a une fréquence double de l'autre).

En prenant pour repère ces deux termes clés, nous nous interrogerons sur les diverses thèses et antithèses suscitées dans ce -que nous nous proposons d'appeler provisoirement- roman: sont-elle incompatibles, convergeant ainsi vers un point mort, cette thèse fondamentalement sophistique, la vérité est inconnaissable:

"Rien n'est." "Si c'est, c'est inconnaissable" (ou, dans la version de Sextus, "ce ne peut être appréhendé par l'homme") ¹ ?

Dans leur ensemble et leur diversité ne visent-elles pas plutôt à conforter l'idée que la vérité n'est pas une mais multiple ?

En effet, dès le prologue, le narrateur affirme:

Ce jour était un vendredi, mais c'était un jour qui ne ressemblait à aucun autre; c'était un jour où les êtres humains se sont égarés bien loin, où ils ont persisté dans leur égarement jusqu'à atteindre le point extrême du péché;

¹ - *Sur le non-être ou sur la nature*, titre conservé par Sextus Empiricus au texte de Gorgias, un des premiers sophistes, in Cassin, Barbara, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, NRF/Essais, 1995, p. 27.

l'instar de son compatriote avec lequel il a eu l'occasion de dialoguer, Abbas El Akkad, auteur d'un très beau *Génie du Christ*, son ouvrage s'inscrit dans une perspective résolument non comparatiste. Cette ouverture d'esprit, cet état d'esprit réceptif, source d'une énonciation dialogique est d'ailleurs particulièrement caractéristique de la première moitié du XXe siècle, époque marquée en Egypte par le libéralisme.

Que pouvait signifier un tel récit à l'époque où il fut composé, pour le public auquel il s'adressait?

L'esthétique de la réception [(.....)] a bien montré que les œuvres du passé n'existent que dans la mesure où nous projetons sur elles quelque chose de notre présent¹.

Nous entreprendrons donc en un premier temps de décrire le texte que nous avons entre les mains en vue de déterminer, ou du moins d'interroger son statut générique.

En un second temps, nous replacerons cet ouvrage dans le contexte socio-historique dans lequel il est apparu en vue de réfléchir sur la signification, la signifiante du récit qu'il contient.

Nous postulons que *Cité inique* est un discours sophistique; c'est la raison pour laquelle nous allons le traiter avec un outillage emprunté à la sophistique, une sophistique revisitée et régénérée après le long, très long exil que connut la sophistique, proscrire, dénoncée par Platon, puis par Aristote. Ce que j'emprunte à la sophistique c'est l'idée, la technique du "discours double", principe fondateur des *Antilogies* de Protagoras, premier en date des sophistes: "Diogène Laërce affirme au sujet de Protagoras que

le premier il dit que sur toute chose il y a deux discours qui se contredisent l'un l'autre²;

de même on raconte que Gorgias réussit à persuader l'agora un jour qu'Hélène était coupable, et l'autre qu'elle était parfaitement innocente.

¹ - Walter, Ph., "L'imaginaire médiéval", in "Histoire de l'imaginaire et statut de l'image dans l'antiquité classique et en Europe", in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, sous la direction de Joël Thomas, Paris, Ellipses, 1998, p. 52.

² - Dherbey, Gilbert Romeyer, *Les Sophistes*, Paris, PUF, "Que sais-je?", p. 11.

Genette: le sommaire et le dialogue. En revanche très peu de descriptions¹.

Cet ouvrage ne semble pas du tout référer au contexte socio-historique dans lequel il est né. Il raconte en fait un événement immémorial: la crucifixion du Christ. Mais c'est justement le choix de ce récit d'un passé si lointain qui fait problème. Les événements du passé ont sûrement quelque chose à nous dire aujourd'hui; ils avaient *a fortiori* quelque chose de plus urgent à dire au public contemporain de l'œuvre; nous postulons donc que si ces événements sont évoqués ce ne peut être qu'en rapport avec le moment présent.

Nous ignorons à quelle date exacte a été composé cet ouvrage publié en 1954. En effet, les informations relatives à l'écrivain sont bien maigres. Mais si nous prenons, à défaut, comme repère la date de la publication, nous constatons d'emblée que cet ouvrage a paru à un moment clé de l'histoire de l'Egypte: 6 ans après la guerre appelée en Egypte "guerre de Palestine", 2 ans après la Révolution. Je crois qu'il faudrait ajouter également 6 ans après le décret de dissolution de la Société des Frères Musulmans, cette communauté avec l'émergence de laquelle se trouve posée la brûlante question du rapport du religieux et du politique, du spirituel et du temporel. Rien de tout ceci ne transparaît de façon directe dans le livre qui semble superbement ignorer les transformations profondes qui ont bouleversé de fond en comble la vie de l'Egypte.

Or l'auteur, médecin réputé, était également un penseur qui a activement participé à la vie intellectuelle de son pays: novelliste, il est également l'auteur d'essais; de plus il fit partie de l'Académie de la Langue arabe.

La question qui se pose pour nous est la suivante: qu'est-ce qui a motivé un Egyptien musulman participant activement à la vie de son pays, en d'autres termes, immergé dans la vie de la collectivité, à réécrire un récit fondateur du christianisme? D'autant plus qu'à

¹ - Tout le monde sait que le quatrième élément selon la narratologie de Genette, est un "trou", un élément manquant dans le texte, sur le plan chronologique.

Une cité inique: texte sophistique?

Hoda Abaza*

En 1957, Mohammad Kamel Hussein reçoit le prix national, dit "de l'Etat", pour la littérature pour son roman *Une cité inique*.

Pourtant la classification de cette œuvre, qui frappe par son caractère tout à fait singulier, comme roman ne s'impose pas à première vue. Il est, en effet, tentant à la première lecture de la rapprocher des dialogues socratiques. Le rapprochement est d'autant plus tentant qu'il semble, d'après les remarques dont le texte est émaillé, que l'auteur soit familier de la pensée grecque.

De plus, il déploie une bonne connaissance de la rhétorique grecque comme le met en évidence la description que fait l'un des personnages d'un discours qu'il a entendu; ce qu'il admire le plus, en effet, c'est la disposition des arguments, commençant par les plus faibles, l'action: l'orateur admiré enfle la voix au moment propice; de plus il déploie, toujours au point de vue de l'observateur, un ethos convaincant: celui d'un homme loyal, passionné par la cause qu'il défend.

D'autre part l'auteur souligne maintes fois le logocentrisme de la philosophie grecque.

Une cité inique tient tout à la fois des dialogues socratiques de Platon, de l'allégorie, de la tragédie classique par le caractère tragique des événements, par le respect de l'unité de temps et de lieu: l'action se déroule à Jérusalem, dans une tranche temporelle délimitée par le matin du Vendredi saint et le crépuscule du même jour... En fait il assume toutes ces étiquettes génériques à la fois pour les dépasser.

Mais d'autre part le texte que nous nous proposons d'appeler "récit" comporte deux des quatre éléments constitutifs du récit retenus par

* Professeur au Département de langue et de littérature françaises de la faculté des Lettres – Université Ain Chams.

**MODERN CIVILIZATION AND QUR'ANIC INTERPRETATION
IN MUHAMMED 'ABDUH'S THOUGHT**

2. THE QUEST FOR A SYNTHESIS



**Egyptian National Library
and Archives
MS Editing Centre**

TURÁTHIYYÁT

A SEMI-ANNUAL PERIODICAL PUBLISHED BY THE MS. EDITING CENTRE

ENGLISH SECTION

Une Cité inique: Texte Sophistique?

Hoda Abaza

Twelfth ISSUE

July 2008

National Library Press

Cairo

2010